مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6

رسالة أصوات أجنحة جبريل

للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين

هنري كوربان و پول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي

دار بيبليون

باريس

مكتبة السهروردي شهيد الصوفية

1 - كتاب التلويحات، ويليه كتاب المقاومات وكتاب المشارع والمطارحات، لشيخ الإشراق السهروردي(ت 386هـ)، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان. 600 ص

2 - كتاب حِكمة الإشراق، ويليه رسالة في اعتقاد الحُكماء وقصة الغربة الغربية للسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان. 452 ص

3 - رسالة الأبراج لِلسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنري كوربان، ويليها الألواح العمادية وكلمة التصوّف واللمحات.

4 - ديوان شيخ الإشراق السهروردي، تحقيق أحمد مصطفى حسين، ويليه هياكل النور. 200 ص

5 - شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي، تأليف جلال الدين الدواني (ت 908هـ). 262 ص

6 - رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي، مع شرح لها، دراسة وتحقيق المستشرقين هنري كوربان وبول كراوس، ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي.

مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6

رسالة أصوات أجنحة جبريل

للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين

هنري كوربان و پول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي

دار بيبليون

باريس

دار بيبليون - باريس
Dar BYBLION
30, R.de Passy, Paris 16e
byblion3@yahoo.com

كوربان (هنري)
HENRY CORBIN
(14/4/1903-7/10/1978)

ينزع هنري كوربان نزوعاً تيوصوفياً إشراقياً، يستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويشيح عن النزعة العقلية. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول ومن سار في هذا الاتجاه، خصوصاً بين المفكرين الإيرانيين.

ولد هنري كوربان في ١٤ أبريل ١٩٠٣ من أسرة بروتستنتية في مقاطعة نورماندي (بشمالي فرنسا). وأتقن اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألمّ باللغة الروسية. ودرس الفلسفة في كلية الآداب (السوربون) في باريس. لكنه تأثر خصوصاً بمحاضرات أتيين جلسون Etienne Gilson في المدرسة العملية للدراسات العليا، وكان يلقي محاضرات آنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا. وربما كان ذلك هو الذي وجّهه إلى الاهتمام بالفلسفة الإسلامية. ومن أجل هذا أخذ في تعلم اللغة العربية، واللغة الفارسية الوسطى، والفارسية الحديثة. وداوم على حضور دروس لوي ماسينيون في «المدرسة العملية للدراسات العليا» الملحقة بالسوربون. وقد أهداه ماسينيون نسخة من كتاب «حكمة الإشراق» بشرح قطب الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي (طبع حجر في طهران)، فكان هذا الكتاب بداية لاهتمامه بمؤلفه: السهروردي المقتول، وكان ذلك في ١٩٢٨.

واشتغل بعد تخرجه من كلية الآداب (السوربون) محافظاً في المكتبة الوطنية بباريس: أولاً بصورة مؤقتة، ثم بصورة دائمة في ١٩٣٣. وفي هذه السنة تزوج رفيقة حياته التي أهدى إليها الكثير من مؤلفاته، والتي كانت أكبر عون له في الشئون العملية: إذ كان كوربان ثقيل السمع، لا يكاد يسمع في كثير من

الأوقات، فكانت هي التي تتولى إسماعه. وزوجته، واسمها استلاّ Stella ، كانت بنتاً لأحد الأساتذة الكبار في السوربون.

وكانت باكورة انتاجه ترجمة رسالة صغيرة بالفارسية للسهروردي المقتول، عنوانها: «مؤنس العشاق»[1] وذلك في ١٩٣٣ ، وكانت هذه الترجمة بداية رحلته الطويلة المثابرة مع رفيق عمره: السهروردي المقتول، والتي ختمها في عام ١٩٧٦ بكتابه «المَلَك البورفيري» L'Archange empourpré وهو ترجمة لخمس عشرة رسالة للسهروردي بعضها مكتوب بالعربية، وأغلبها بالفارسية[2].

وعقب على ذلك بأن قام، بالاشتراك مع پاول كراوس، بنشر النصّ الفارسي لرسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» (آوازبر جبرائيل) مع ترجمتها إلى الفرنسية وترجمة شرح فارسي مجهول المؤلف، ونشر ذلك في نفس المجلة Recherches Philosophiques ١٩٣٥.

ولما جاء أستاذنا الكساندر كواريه A. Koyré للتدريس في كلية الآداب بالجامعة المصرية في العامين الجامعيين ١٩٣٦ - ١٩٣٧ ، ١٩٣٧ - ١٩٣٨ ، وهي الفترة التي تتلمذنا عليه فيها، أناب عنه هنري كوربان لإلقاء دروس في «المدرسة العملية للدراسات العليا» (السوربون)، تناول فيها كوربان طرق التفسير الكتابي عند أتباع لوتر. وكان كوربان قد نشر قبل ذلك مقالاً عن منهج كارل بارت Barth - اللاهوتي الألماني البروتستنتي المعاصر -، وذلك في

---

(١) نشرها في مجلة *Recherches Philosophiques*, t. II, p. 53 - 101 Paris, 1933.

(٢) *L'Archange emprourpré, traduit du persan et de l'arabe*, Paris, 1976.

نفس المجلة .Rech. Philos (١٩٣٤، جـ ٣، ص ٢٥٠ - ٢٨٤) بعنوان: «اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ».

وفي نفس الفترة عني بترجمة نصوص لمارتن هيدجر، كانت أول ترجمة إلى الفرنسية لنصوص من كتب ومحاضرات مؤسّس الوجودية، وصدرت هذه الترجمة تحت عنوان المحاضرة المشهورة لهيدجر: «ما الميتافيزيقا؟» (لدى الناشر جاليمار، ١٩٣٨، وأعيد طبعها ١٩٥١ في ٢٥٥ ص). وفي هذه الترجمة صاغ كلمات فرنسية جديدة لترجمة مصطلحات هيدجر العويصة، وكان موفقاً في بعضها غير موفّق في البعض الآخر مما سيكون له تأثير سيّء أحياناً في فهم هيدجر لدى الفرنسيين الذين لا يقرأون الأصل الألماني لهيدجر.

وعاد بعد ذلك إلى السهروردي، فألقى عنه محاضرة عامة بعنوان: «السهروردي الحلبي، مؤسس مذهب الاشراق»، وذلك في ١٩٣٩، ونشرت ضمن منشورات «جمعية الدراسات الإيرانية» التي ألقيت فيها هذه المحاضرة. وقد ترجمناها إلى العربية، ونشرناها ضمن كتابنا: «شخصيات قلقة في الإسلام» (ط ١، القاهرة ١٩٤٧، وآخرها ط ٣، الكويت، ١٩٧٧).

وفي هذه السنة، ١٩٣٩، أرسل كوربان إلى استانبول، فأقام في مبنى «البعثة الأثرية الفرنسية» باستانبول طوال ست سنوات. فأقبل على مؤلفات السهروردي، ومخطوطات عديدة في استانبول، وشرع في تحقيق هذه المؤلفات، وأصدر المجلد الأول منها في ١٩٤٥ في المجموعة التي كان يشرف عليها هلموت رتر H. Ritter.

وأنشأت الحكومة الفرنسية، في ١٩٤٥، «معهداً للدراسات الإيرانية»، وتولّى كوربان الإشراف عليه، فارتحل من استانبول إلى طهران، وبقي مديراً لهذا المعهد حتى ١٩٥٤. فأنشأ كوربان ما عرف بـ «المكتبة الإيرانية» وهي منشورات محققة تحقيقاً

نقدياً لمؤلفات أساسية بالفارسية، جلّها في ميدان التصوف والفلسفة الاشراقية، وقد بلغ مجموع ما نشر فيها حتى ١٩٧٥ اثنين وعشرين مجلداً ضخماً. وإلى جانب النص الفارسي أو العربي، كان كوربان يكتب مقدمة مسهبة بالفرنسية. ونذكر من بين هذه المنشورات: المجلد الثاني من مؤلفات السهروردي، بتحقيق هنري كوربان، في ١٩٥٢. وتعد هذه «المكتبة الإيرانية» من أعظم أعمال النشر المحقق في ميدان الدراسات الإسلامية في العصر الحاضر.

وكان A. Otto قد أسس في مدينة أسكونا بسويسرة، ما عرف بدائرة إيرانوس Eranos، ومن أهم أعمالها تنظيم اجتماع سنوي يحضره نخبة من العلماء ذوي النزعة الثيوصوفية، والعرفانية، على رأسهم عالم النفس الكبير كارل جوستاف يونج C. G. Jung (المتوفى ١٩٦١)، ويلقون محاضرات تجمع في مجلد سنوي بعنوان: «حوليات إيرانوس» Eranos Jahrbücher فدعي كوربان إلى هذا الاجتماع لأول مرة في ١٩٤٩، ووالى حضوره في شهر أغسطس من كل عام.

ولما أحيل ماسينيون إلى التقاعد في ١٩٥٤، خلفه في «المدرسة العملية للدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون) هنري كوربان. لكنه جمع بين هذا المنصب وعمله مديراً لمعهد الإيرانيات في طهران، فكان يحضر إلى طهران في كل عام ويقيم حوالي ثلاثة أشهر (ديسمبر - مارس). وحتى بعد أن أحيل إلى التقاعد في ١٩٧٣، ظل يسافر إلى طهران ليقضي نفس الفترة. ومن ١٩٧٥ إلى ١٩٧٧ كان يحضر إلى طهران بدعوة من «الأكاديمية الفلسفية الإيرانية» التابعة لمؤسسة پهلوي.

وتوفي كوربان في ٧ اكتوبر ١٩٧٨.

وقد انعقدت أواصر الصداقة بيني وبينه منذ أن زار القاهرة في مارس ١٩٤٥، وكان آخر لقاء بيننا في سبتمبر ١٩٧٦ حيث كنا نحضر معاً مؤتمر ابن رشد

الذي عقد في الكوليج دي فرانس في الفترة من ٢٠ إلى ٢٤ سبتمبر ١٩٧٦.

وكما دار انتاج ماسينيون أساساً حول شخصية الحلاج، دار انتاج كوربان أساساً حول شخصية السهروردي المقتول.

فعنايته بابن سينا ترجع أيضاً إلى ارتباط السهروردي بابن سينا. وقد أصدر كوربان في هذا المجال كتاباً فريداً نال شهرة واسعة في أوروبا، وترجم إلى الإنجليزية، عنوانه: «ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا»(١). وفيه يبرز الجانب الصوفي عند ابن سينا، اعتماداً على رسالة حيّ بن يقظان، و«رسالة الطير» والقسم الأخير من «الإشارات والتنبيهات». ويبالغ كوربان في توكيد هذا الوجه ـ العابر ـ من وجوه فكر ابن سينا.

وفي نفس الاتجاه أصدر كتاباً بعنوان: «التخيّل الخالق في تصوف ابن عربي»(٢) (باريس، ١٩٥٨؛ ط ٢، باريس ١٩٧٦)، لأنه كان يؤمن بالتحالف بين هاتين المدرستين: مدرسة الإشراق عند السهروردي، ومدرسة ابن عربي» (الكتاب المذكور، ط ٢، ص ١٥ ـ ١٦). ذلك أن ابن عربي كان خير من نمّى القول في الحب الصوفي الذي لا يمكن فهمه إلاّ في العالم المتوسط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويسميه باسم: العالم التخيليّ Mundus imaginalis الذي تخلقه ملكة التخيّل. ويتناول كوربان المعشوقة التي تغنى بها ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» وكانت بنتاً صغيرة تدعى «نظام» وتلقب بـ «عين الشمس والجمال». ويرى كوربان أن ابن عربي وجد في هذه الفتاة «تجلّياً للحكمة الخالدة» (الكتاب نفسه، ص ١١٣).

وما دامت النزعة الثيوصوفية العرفانية الموغلة في

---

(١) Avicenne et le récit visionnaire. Bibliothèque iranienne, vol. 4 et 5, Téhéran-Paris, 1954; 2éd. Berg-international, Paris, 1979.

(٢) Trilogie ismaélienne. Bibiothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1961.

الأسرار والتهاويل هي الموجّهة لفكر كوربان، فقد كان من الطبيعي أن يعنى أيضاً بمذهب الاسماعيلية لاتصاله بهذه النزعة. فنشر وترجم ثلاثة كتب اسماعيلية هي: (١ - كتاب «الينابيع» لأبي يعقوب السجستاني؛ (٢ - رسالة «المبدأ والمعاد» لسيدنا الحسين بن علي؛ (٣ - بَعْض تأويلات «جلشن راز» لمحمود شبستري. وقد نشر النص الأصلي مع ترجمة فرنسية في مجموع بعنوان «ثلاثة كتب اسماعيلية». كما أصدر مجموعة أخرى من النصوص المترجمة إلى الفرنسية، تحت عنوان: «الأرض السماوية وأجسام[٣] البعث» (وقد طبعت طبعة ثانية بعد وفاته تحت عنوان: «الجسم الروحي والأرض[٤] السماوية»، ١٩٧٩).

لكن أعظم أعمال كوربان هو من غير شك كتابه: «في الإسلام[٥] الإيراني» (في أربعة أجزاء، عند الناشر جاليمار، باريس ١٩٧١): في الجزء الأول منه تناول مذهب الشيعة الإثنا عشرية، وأوّله تأويلاً صوفياً ثيوصوفياً عرفانياً. أما الجزء الثاني فكرّسه للسهروردي المقتول وللإشراقيين في إيران. والجزء الثالث تناول فيه «المخلصين للعشق» الإلهي، أعني كبار الصوفية الإيرانيين، وعلى رأسهم روزبهان البقلي الشيرازي، وحيدر آملي، وعلي أصفهاني (المتوفى ١٤٢٧ م) وعلاء الدولة السمناني (١٢٦١ - ١٣٣٦ م). وكان كوربان قد اهتم بحيدر آملي، فنشر له بالتعاون مع عثمان يحيى، كتابين هما: «جامع الأسرار»؛ و«في معرفة الوجود» (وكلاهما بالعربية)[٦]. والجزء الرابع خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين: مدرسة أصفهان في القرن السابع

---

(٣) Terre Céleste et Corps de Résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran Shi'ite. Paris, Buchet-Chastel, 1961.

(٤) Corps Spirituel et Terre Céleste, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

(٥) En Islami iranien. Paris, Gullimard, 1971.

(٦) ضمن نشرات «المكتبة الإيرانية» المجلد رقم ١٦، طهران، باريس، ١٩٦٩.

عشر، والمدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر. فتناول ملا صدر الشيرازي، ومير داماد محمد بن باقر الاستراباذي والقاضي سعيد قُمّي من رجال المدرسة الأولى، كما تناول الشيخ أحمد الأحسائي من رجال المدرسة الشيخية التي لا يزال لها أنصارها حتى اليوم في إيران، رغم ما لحقها من اضطهادات منذ بداية تأسيسها على يد الشيخ أحمد الأحسائي.

يضاف إلى هذه الكتب والتحقيقات ما يلي:

١ - «كشف المحجوب» لأبي يعقوب السجستاني، تحقيق ومقدمة بالفرنسية - ١٩٤٩، طهران.

٢ - «جامع الحكمتين» تأليف ناصر خسرو، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين - طهران، ١٩٥٣.

٣ - «شرح قصيدة فارسي خواجه أبو الهيثم أحمد ابن حسن جرجاني»، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين، - طهران، ١٩٥٥.

٤ - كتاب «عبهر العاشقين» تصنيف شيخ روزبهان بقلي شيرازي (٥٢٢ - ٦٠٦ هـ) تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين - طهران، ١٩٥٨.

٥ - كتاب «المشاعر» لصدر الدين محمد الشيرازي، نص عربي مع ترجمة فارسية قام بها بديع الملك ميرزا عمار الدولة، ترجمة ومقدمة فرنسية - ١٩٦٤، طهران.

٦ ـ «شرح شطحيات شيخ روزبهان بقلي شيرازي»، متن فارسي بتصحيح ومقدمة ـ طهران ١٩٦٦.

٧ ـ «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي»، من تصنيف شيخ سيد حيدر آملي، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع عثمان يحيى، جـ ١ (المتن ومقدمتان) ـ ١٩٧٤، طهران.

هذا وقد خلّف بعد وفاته تحقيقات ودراسات، يجري إعدادها للنشر.

وقد كتب فصلاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ضمن «تاريخ الفلسفة» الذي صدر في مجموعة La Pléiade (لدى الناشر جاليمار، باريس)، وهذا الفصل طبع أيضاً على حدة كتاباً قائماً برأسه في مجموعة «أفكار» Idées (لدى الناشر نفسه). وفي هذا الفصل ـ الكتاب بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي، وأجحف بالفكر السني اجحافاً غريباً.

مراجع

- C. H. De Fouchécour: «Henry Corbin» in *Journal Asiatique*, année 1979, fasc. 3 et 4, p p. 231 - 237, Paris 1979.
- Jean-Louis Vieillard-Baron: «Henry Corbin», in *Les Etudes Philosophiques*, Janv. - Mars, 1980, p p. 73-89.

PAUL ELIEZER KRAUS
(1904-1944)

ولد في ١٩٠٤ في مدينة براغ (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً، وكانت هذه جزءاً من الامبراطورية النمساوية حتى ١٩١٩) من أسرة يهودية.

وفي ١٩٢٢ سافر إلى فلسطين، فأمضى فترة في مستوطنة إسرائيلية (كبوتز)؛ وبعدها دخل «مدرسة الدراسات الشرقية» التابعة للجامعة العبرية في القدس. وفي تلك الفترة أتقن اللغة العربية.

وفي ١٩٢٨ دخل جامعة برلين، وحصل على الدكتوراه الأولى برسالة عنوانها: «رسائل بابلية قديمة موجودة في قسم الشرق الأدنى في متحف الدولة البروسية في برلين، (ونشرت في Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft رقم ٣٥ - ٣٦، ١٩٣١ - ١٩٣٢).

وفي الوقت نفسه نشر بحثاً بعنوان: «تنقيبات وكنوز» في الطبعة الألمانية من «دائرة المعارف اليهودية» (المجلد الثالث، ١٩٢٩، ص ٧٠١ - ٧٣٤).

واختاره أستاذه يوليوس روسكا مساعداً له في «معهد البحث في تاريخ العلوم» في برلين ١٩٢٩، فأكب كراوس على دراسة الكيمياء عند العرب، وركز بحثه على رسائل جابر بن حيان في الكيمياء، وانتهى، في بحث نشره ١٩٣٠ بعنوان «تحطم أسطورة جابر بن حيان»، إلى القول بأن الرسائل العديدة المنسوبة إلى جابر بن حيان هي في الواقع من تأليف جماعة من الإسماعيلية.

ولما جاءت النازية إلى الحكم في ٣٠ يناير ١٩٣٣، قرر كراوس مغادرة ألمانيا للخطر الذي

ينتظره من البقاء في ألمانيا. فسافر إلى باريس، حيث عاونه لوي ماسينيون. وقد تعاونا معاً على نشر «أخبار الحلاج» (باريس، ١٩٣٠). وفي الوقت نفسه سجل كراوس نفسه للحصول على الدكتوراه من السوربون برسالة عن محمد بن زكريا الرازي، ولكن لم يقدر له أن يناقشها، على الرغم من أنه كتبها وقد أراني هو نفسه هذه الرسالة مكتوبة على الآلة الكاتبة وبقيت ضمن ما خلفه كراوس بعد انتحاره. ولما كانت أوراقه قد أودعت كلها في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، في القاهرة، فنحن نفترض أنها لا تزال جاثمة هناك!



وكانت الثمرة الثانية لعنايته برسائل جابر بن حيان، أن حقق مجموعة من هذه الرسائل ونشرها في القاهرة (١٩٣٥، مكتبة الخانجي) بعنوان: «مختار رسائل جابر بن حيان».

وفي أثناء إقامته في باريس، نشر أيضاً رسالة للبيروني في «فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي» (باريس، ١٩٣٦).

وفي ١٩٣٦ عينته كلية الآداب في الجامعة

المصرية (جامعة القاهرة) مدرّساً للغات السامية، وكانت الجامعة العبرية في القدس قد عرضت عليه أن يكون مدرساً فيها، لكنه فضل أن يعمل في الجامعة المصرية بسبب الامكانيات الهائلة المتوافرة للبحث في تاريخ العلوم في القاهرة: سواء من حيث المخطوطات، حيث تشتمل دار الكتب المصرية وخصوصاً مكتبتا تيمور وطلعت بدار الكتب على مخطوطات فريدة في هذا الميدان، هي التي سيعمل فيها ويعتمد عليها حتى آخر حياته القصيرة - ومن حيث العلماء الباحثون في تاريخ العلوم عند العرب، وعلى رأسهم ماكس مايرهوف.

وكان ماسينيون هو الذي زكى ترشيحه للتدريس في كلية الآداب، وذلك في مذكرة أشاد فيها بمناقبه وما يؤمل منه، وهي المذكرة التي عرضت على مجلس كلية الآداب. وقد قرأتها يوم عرضها - وكنت طالباً في السنة الثالثة بقسم الفلسفة، فصممت على التعرف إليه غداة وصوله. والتقيت به في شقة سكنها في حي الزمالك. ولما أخبرته باتقاني للغة الألمانية أراد التأكد من ذلك، فقدّم اليّ كتاب: «دراسات إسلامية» لجولدتسيهر، فأخذت في القراءة المتلوّة بترجمة فورية، فازداد اعجابه، وغداة اليوم التالي ذهب إلى الدكتور طه حسين، عميد الآداب آنذاك، وأنبأه عني بإطراء بالغ. ومن ثم توطدت العلاقة القوية بيني وبينه، منذ نوفمبر ١٩٣٦ حتى وفاته منتحراً في سبتمبر ١٩٤٤. وقد أفدت من هذه الصلة العلمية الوثيقة فوائد جُلّى: منها الاطلاع على الأبحاث المفردة التي كانت تصل إليه من المستشرقين في أنحاء العالم، وعلى ما في مكتبته من مؤلفات للمستشرقين لم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ولا - بالأحرى - في دار الكتب. ومنها أنني كنت أفزع إليه في حل ما يعترضني من مشاكل في ترجمتي لأبحاث المستشرقين خصوصاً ما يتعلق بالرموز والاختصارات لأسماء المجلات والمجاميع. ومنها استلهامه أو توجيهه لي في القيام بأبحاث أو ترجمة دراسات بالألمانية. وكنت أنا من ناحيتي

أساعده في تحرير ما يريد تحريره باللغة العربية من محاضرات عامة (مثل محاضرة عن الجاحظ في الجمعية الجغرافية، ضمن أسبوع الجاحظ الذي نظمته كلية الآداب في ربيع ١٩٣٧) أو مقالات (مثل مقالاته في مجلة «الثقافة» تحت عنوان: من منبر الشرق) أو مقدمات لما نشره من كتب في مصر، مثل «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي» (جـ١، ١٩٣٩، منشورات الجامعة المصرية، كلية الآداب). لكن مع امتداد إقامته في مصر وزيادة اتقانه للغة العربية نطقاً وكتابة، قل التجاؤه إليّ في هذا العمل الذي اقتصر على التصحيح اللغوي وتقويم العبارة العربية فحسب.

وفي الوقت نفسه قمت بترجمة بحث مهم جداً كان قد نشره في «مجلة الدراسات الشرقية» (المجلد ١٤، ١٩٣٤ ص ٩٣ - ١٢٩، ٣٣٥ - ٣٧٩) بعنوان: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام: كتاب «الزمرد» لابن الراوندي» (وقد نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، القاهرة، ١٩٤٥)، وتلوتها بترجمة فصل صغير كتبه في نفس المجلة ١٩٣٣ بعنوان: «حول ابن المقفع» (وقد نشرته في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، القاهرة ١٩٤٠).

وكانت الثمرة الكبرى لعنايته بجابر بن حيان هي كتابه العظيم بعنوان: «جابر بن حيان: إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام» (بالفرنسية)، وقد نشر ضمن مجموعة معهد مصر Mémoires de l'Institut d'Egypte في مجلدين كبيرين: الثاني، وقد ظهر قبل الأول - في عام ١٩٤٢، والأول في عام ١٩٤٣. والثاني هو دراسة دقيقة شاملة لفكر جابر بن حيان العلمي، وفيه استطرادات حول تاريخ العلوم - والكيمياء بخاصة - في الإسلام، ويقع في حوالى ٥٠٠ صفحة. وقد كتبنا عنه، عند ظهوره، مقالاً في مجلة «الثقافة»، نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥). أما المجلد الأول فهو سرد الكتب (أو الرسائل) المنسوبة

إلى جابر بن حيان، وما يوجد لها من مخطوطات، ويقع في حوالى ٣٠٠ صفحة.

وهذا الكتاب يعد أعظم بحث كتب حتى الآن في ميدان تاريخ العلوم عند العرب، ومن أجلّ ما ألفه المستشرقون بعامة من كتب عظيمة الأهمية.

ومن ثمار عمله في مخطوطات الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية نذكر:

١ - مقالاً في «مجلة كلية الآداب» عن «كتاب الأخلاق لجالينوس» (١٩٣٩) بالعربية.

٢ - بحثاً بعنوان: «أفلوطين عند العرب» (بالفرنسية) ألقاه في الجمعية الجغرافية ضمن محاضرات (أو اجتماعات) معهد مصر، ١٩٤٢، ونشر ضمن مضبطة هذا المعهد، ويتناول بالدراسة رسالة «في العلم الإلّهي» المنسوبة إلى الفارابي، وهي في الواقع ترجمة لبعض فصول من «التساع الخامس» من «تساعات» أفلوطين؛ وقد نشرنا نحن نصها الكامل في كتابنا: «أفلوطين عند العرب» (القاهرة ١٩٥٥).

وبناء على طلب مجلة «الثقافة» راح كراوس يكتب مقالات بسيطة أولية عن بعض المخطوطات العربية وما يشبه ذلك، لكن ليست لها أية قيمة علمية، بل هي مجرد تعريف أوليّ لعامة القراء. وكنا نود لو لم يكتب هذه المقالات الأولية، لأنها لا تتناسب أبداً مع سائر إنتاجه العلمي.

أما دروسه في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، فكانت في اللغة السريانية، أولاً؛ ثم العبرية ثانياً، خصوصاً بعد خروج إسرائيل ولفنسون من كلية الآداب في ١٩٣٧؛ ثم في فقه اللغة العربية (وكان بحثاً مقارناً بين العربية واللغات السامية)؛ بعد رحيل يوسف شاخت إلى إنجلترة في ١٩٣٩. وإلى جانب هذه الدروس في مستوى الليسانس، كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير تدور حول التراث اليوناني في العربية، وقراءة وشرح بعض النصوص العبرية في الكتاب المقدس. وقد حضرت أنا هذا

النوع الثاني، وهو محاضرات طلاب الماجستير والدراسات العليا في السنوات من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٢، مجرد مستمع، لأن الأصل فيها هو أنها خاصة بطلاب الدراسات العليا في قسم اللغة العربية.

وفي عامي ١٩٤٣ و١٩٤٤ شغل كراوس كثيراً بفكرة خطرت بباله وهي أن كل نصوص أسفار الكتاب المقدس هي نظم (شعر) وليست نثراً. من أجل ذلك راح يتلمّس تلاوة صوتية خاصة لهذه النصوص، حتى تلتئم ونظريته هذه في أنها نظم وليست نثراً. وراح يلقي المحاضرات في هذا الموضوع في القاهرة أولاً في خريف ١٩٤٣، ثم في القدس بعد ذلك في يناير ١٩٤٤. وقد هوجم في القدس هجوماً عنيفاً، بسبب نظريته هذه. وقد لقيته غداة عودته من هذه الرحلة فوجدته في ضيق شديد، بسبب هذه المعارضة.

وكانت زوجته ـ وهي أخت الباحث المتخصص في تاريخ السياسة عند فلاسفة العصر الوسيط: المسلمين واليهود، وفلسفة السياسة بعامة: ليو اشتراوس Leo Straus ـ قد توفيت في صيف ١٩٤٣ إثر حمى نفاس، وتركت وراءها بنتاً. وكانت زوجته الثانية، أما الأولى فقد تزوجت من بعده مستشرقاً آخر هو سلمون (شلومو) پينس Salomon Pines وها هوذا يتزوج للمرة الثالثة أثناء ـ أو بعيد رحلته هذه إلى القدس في يناير ١٩٤٤، لكنها لم تصحبه إلى مصر! ولم تأت إلى مصر إلاّ في أواخر سبتمبر ١٩٤٤ على أثر انتحاره؛ لتأخذ حقها في ميراثه! وبعد نهاية العام الدراسي في يونيو ١٩٤٤ سافر كراوس إلى القدس ليمضي عطلة الصيف. لكنه لما عاد في الأسبوع الأول من سبتمبر لاستئناف العام الدراسي الجديد، وجدته في حالة اضطراب نفسي غريب، وقد استولت عليه ألوان من الوساوس، وبدت عليه مظاهر العصبية الشديدة في أقواله وبسمات وجهه وحركاته. ولم أستطع أن أتبيّن منه ما السبب في هذه الحالة النفسية التي لم أعرفها فيه ـ على الأقل بهذه الحدّة ـ من

قبل. واتحدت وإياه موعداً للقاء في كلية الآداب الساعة العاشرة صباح يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤. ولطارىء طرأ تأخرت عليه. فقلت في نفسي: سأمر عليه في اليوم التالي بمنزله في شارع أحمد حشمت باشا (بالزمالك).

وإذا بي في مساء يوم الخميس هذا أقرأ في صحيفة المساء (جريدة البلاغ) نبأ انتحاره. وذهبت إلى جريدة «الأهرام» في المساء لأعرف أنباء عن انتحاره وأسبابه إن أمكن، فلم أجد لديهم من المعلومات إلا ما سجله قسم شرطة الزمالك وهو أنه وجد منتحراً في بيته - في رقم ٧ شارع حشمت باشا، وهو مشنوق بحزام بيجامته ومعلّق من عمود سيفون المرحاض. والذي وجده على هذه الحال هما شخصان كانا يسكنان معه في الشقة أحدهما هو سيسيل حوراني، وكانا يعملان ضابطين في الجيش البريطاني، وقد سكنا معه في شقته ليستفيد من الأجر الذي كانا يدفعانه مقابل السكنى، وذلك بعد وفاة زوجه وصيرورته وحيداً فيها، خصوصاً وقد كان يشكو مرّ الشكوى من ضآلة المرتب (٣٨ جنيهاً مصرياً في الشهر) وازدياد تكاليف المعيشة، وكان يستدين من بعض أصدقائه حتى ترك ديوناً جاوزت الألف جنيه.

ما السبب في انتحاره؟ خصوصاً وقد تزوج منذ أشهر قليلة. وكان أحرص ما يكون على إنتاجه العلمي، يجد فيه خير عزاء. وكان له أصدقاء ممتازون في القاهرة، منهم ماكس مايرهوف. وكان يحظى بتقدير عظيم في أوساط المستشرقين والباحثين في تاريخ العلوم. وكان قد جمع مواد تكفي لإخراج أبحاث جديدة كثيرة. وكان يعيش في مصر عيشة جيدة المستوى في أرقى حي في القاهرة. فماذا يدعوه إذن إلى الانتحار؟ وما حدث له في أثناء سفرته الأخيرة، إلى القدس إبّان عطلة صيف ١٩٤٤؟

الخيط الوحيد الذي وجدته - ووجد حتى الآن - لتفسير هذا اللغز المحيّر هو ما يلي: في ٦ نوفمبر ١٩٤٤ قتل إرهابيون إسرائيليون اللورد موين lord Moyne الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط. وقبضت الشرطة المصرية على القتلة، وحوكموا

وحكم عليهم بالإعدام ونفذ الحكم. وقد وجدت الشرطة المصرية معهم عنوان مسكن پاول كراوس. وهؤلاء القتلة ينتمون إلى عصابة اشترن الارهابية الإسرائيلية.

فلماذا وجد عنوان مسكن كراوس مع هؤلاء القتلة المكلفين بقتل الوزير البريطاني المقيم؟ أنا أفترض - وهو مجرد فرض لا دليل قاطعاً على صحته - أن كراوس كان ينتمي إلى عصابة اشترن الإرهابية؛ وأنه حين كان في القدس، خلال العطلة الصيفية ١٩٤٤، وقعت عليه القرعة ليشترك في قتل لورد موين، الذي خيل إلى عصابة اشترن أنه عقبة في سبيل النشاط الصهيوني لإيجاد دولة إسرائيل، بدعوى أنه يمالىء العرب أو في القليل يحارب الإرهاب الصهيوني ضد الإنجليز في فلسطين التي كانت آنذاك تحت الانتداب البريطاني. وتبعاً لذلك كان على كراوس أن يختار بين الاشتراك في عملية الاغتيال، أو أن ينتحر، وهو على كلا الحالين مقتول. فيبدو أنه آثر الاختيار الثاني، أعني أن يقتل نفسه بنفسه، بدلاً من أن يشترك في قتل لورد موين مما سينجم عنه قطعاً إعدامه هو أيضاً، كما حدث لمن نفذوا عملية الاغتيال. وإذن فبحسب فرضنا هذا فإن السبب في انتحار كراوس هو أنه فضل أن يقتل نفسه بنفسه، على أن يشترك في قتل لورد موين مما سينتج عنه بالضرورة إعدامه. ولم يكن في وسع كراوس الخروج من هذه المعضلة بالامتناع من الاشتراك في قتل لورد موين، لأن جماعة اشترن كانت ستقتله لو لم ينفذ ما وقعت القرعة عليه لتنفيذه، فهذا قانون حديدي من «قوانين» الجماعات الإرهابية.

على كل حال، فقد انتحر في يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤ في شقته التي يسكنها في العمارة رقم ٧ بشارع حشمت باشا في حيّ الزمالك بالقاهرة.

مراجع

- H. J. Lewy, in *Moznayim*, 5 (1945).
- Ch. Kuentz, in *Bulletin de l'institut d'Egypte*, 27 (1946), 431 - 441 (avec une bibliographie).
- Martin Plessner: article in *Encyclopaedia Judaica*, t. 10, Jerusalem, 1971.

هنري كوربان

السهروردي وفلسفة النور

١ - إحياء حكمة فارس القديمة

١ - تجعلنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب الدين يحيى السهروردي الذي يكنى عنه عادة باسم « شيخ الاشراق ». وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز. ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات تماماً، أي في نفس اللحظة التي كانت « المشائية العربية » في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد، حتى ان المؤرخين الغربيين نتيجة لخلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة، قد ظلوا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد أثارت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه. ولقد ألمحنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تغيب لسبب او لآخر، من أفق هذه السينوية.

٢ - ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نمزجه مع أسميائه الصوفيين

عمر وابو النجيب السهروردي) مزداناً بفتنة الصبا ، وذلك لأن مصيره البائس انتزعه من مشاريعه الواسعة في زهرة العمر . فقد كان له من العمر ٣٦ سنة (٣٨ سنة قمرية) . ولد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م في الشمال الغربي من ايران في ميديا القديمة بسهرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة ابان الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حداثته الباكرة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ايران؛ ولا بد انه وجد السُّنة السينوية لا تزال حية هنـاك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول (١) حيث تلقى احسن استقبال من عدةٍ من أمراء روم السلاجقة واخيراً تحول الى سوريا التي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سيتضح معناها في نهاية هـذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نقمة ذلك الشخص المتعصّب الذي هو صلاح الدين الأيوبي ، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي . فمات شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ تموز سنة ١١٩١ م . وكـتّاب السير عموماً يدعونـه بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ — ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروردي ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليها تسميته لكتابه الرئيسي « بحكمة الاشراق » وهي فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة . والوجوه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي «هرمس وافلاطون وزرادشت » . فلدينا اذن الحكمة الهرمسية من جهة (ولقد سبق

---

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هـذا الرأي نفسه في ص ٩٨ من الطبعة العربية التي حققها بدوي لرسالة « اصوات اجنحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ ماسينيون الى نفس الرأي في « نصوص لم تنشر » باريس ١٩٢٩ . وهم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاجقة » لكرمين خليل ثم الى كتاب « اللمع في البدع » لادريس بن بيدكن التركاني وكذلك الشهرزوري في مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٣٤ .

لابن وحشية ان أشار الى تقليد يجعل الاشراقيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أخت هرمس) ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت، والذي قام بمثله الفيلسوف البيزنطي *Gémiste Pléthéon* في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الايرانية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادىء ذات الفحوى السهروردية ، هي مبادىء « المشرق » و « الحكمة اللدنية المشرقية » . ولقد كنا أشرنا فيما سبق الى وجود مشروع «حكمة» او « فلسفة مشرقية » لدى ابن سينا . والسهروردي يعي علاقته مع سابقيه حول هذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكراريس [1] » التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطق المشرقيين ، كما عرف ما بقي من مسائل « كتاب الانصاف » (اعلاه الفصل الخامس ، ٤) . وأكثر من هذا فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة «حي بن يقظان». وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، نجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي يُسجّل ان قصته عن « الغربة الغربية » تبتدىء حيث تنتهي قصة ابن سينا [2] . غير ان الشيء الذي لا يرضيه في

---

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص *XL* هامش رقم ٥٦ الى ان الملا صدرا كان يحوز هذه الكراريس وإن لم يكن يناقشها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة « حي بن يقظان » للسهروردي ص ١٣٥ من طبعة احمد امين بالقاهرة او ص ٢٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف : « اما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة متعرية من تلويحات تشير الى الطور الاعظم (...) المستودعة في رموز الحكماء ، المخفية في « قصة سلامان وابسال » التي رتبها صاحب قصة « حي بن يقظان » ، وهو السر الذي ترتب عليه مقامات اهل التصوف واصحاب المكاشفات، وما أشير اليه في رسالة « حي بن يقظان » الا في آخر الكتاب حيث قيل : « وربما هاجر اليه افراد من الناس » الى آخر الكلمات ، فأردت ان أذكر منه شيئاً في طراز قصة سميتها انا « قصة الغربة الغربية » . » . ولنتأكد من هذا الفهم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة ص 88 من نشرته لها عام ١٩٥٢ في «مجموعة دوم مصنفات».

القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع « فلسفة مشرقية » حقاً ، ولكن مشروعه ، نتيجة لأسباب قاطعة ، مهيأ للفشل . واذاً فان شيخ الاشراق يدعو أياً من أراد التعرف الى « الحكمة المشرقية » ، الى دراسة كتابه هو . فالتقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا « المشرقية » وفلسفة السهروردي « الاشراقية » ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا (١) .

اما السبب الذي يشرح بهالسهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية ، فهو أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي يُحقّ الصفة المشرقية . فابن سينا لم يعرف هذا الاصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانيين) والذي هو الحكمة اللدنيـة الحقيقية . « وكان في الفرس ، يقول شيخنا ، أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، فيالكتابالمسمى بحكمة الاشراقوما سبقت الى مثله(٢)» .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحيين . فصدرا الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ « شيخ أتباع المشرقيين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة (٣) » هؤلاء المشرقيون يتصفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشريف

---

(١) يقصد المؤلف الى كتاب نللينو « *Filosofia « orientale » od « illuminativa* *di Avicenna. RSO X (1925)* . فنللينو يلح بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة مشرقية على انها 'مشرقية والمؤلف وإن كان لا يرد على نللينو هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » في الصفحة *XXXVII* وما يليها. وسيعود المؤلف فيذكر اسم نللينو صراحة في « مشرق الانوار » من هذا الفصل الفقرة ٢ .

(٢) « رسالة كلمات التصوف » *207 . b* .

(٣) الملا صدرا الشيرازي « كتاب الاسفار الاربعة » ط . طهران ١٢٨٢ صفحة ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على « مجموعة دوم مصنفات » بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرّف الاشراقيين او المشرقيين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون [1]». ويقول أبو القاسم الكازروني (١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م) « كما ان الفارابي هو مجدّد فلسفة المشائيين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني »، كذلك السهروردي، فقد أحيا وجدّد فلسفة الاشراقيين في العديد من كتبه وأبحاثه » . فالتقابل بين الاشراقيين والمشائيين هو متأخر جـــداً . وإذن فمصطلح « أفلاطونيي فارس » يشير الى هـــذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها ان تؤوّل النماذج الأصلية [المثل] الافلاطونية بتعابير علم – ملائكة زرادشتي .

٤ – والسهروردي يوسّع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة (٤٩ كتاباً) . فهي واسعة اذا ما فكرنا بقصر حياته . وتتألف نواة هذه المدونة من ثلاثية عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . وكل مسائل المنهاج المشائي تجدها مبحوثة في هـــذه الكتب وذلك لسببين : أولاً في سبيل تقديم إلمامة شاملة باعتبار ان التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد ان يسير في السبيل الروحي. فاذا كان حقاً على كل من يتراجعون أمام هذا السبيل الروحي ان يكتفوا بالتعليم المشائي ، فانه لا بد بالتالي بالنسبة لمن يمضون فيهـــا ، من ان يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي أعتم به المشائيون والمتكلمون، مدرسيّو الاسلام، سبيل هذه الحكمة . فاذا حدث ان انبثقت فكرة المؤلف العميقة خـــلال أبحاثه هنا وهناك، فذلك إنما يكون بالرجوع دائماً الى الكتاب الذي تمهد له هذه الابحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الاشراق » .

---

(١) الإشراقيون طائفة رئيسهم افلاطون » الجرجاني « كتاب التعريفات » القاهرة ١٣٠٦ وهـــذا تعريف قريب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطارحات : « إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون » ، وقوله : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون والمشائيون ورئيسهم ارسطو » . وانظر في ذلك صفحة XXV من مقدمة المؤلف على رسائل السهروردي ، « مجموعة في الحكمة الالهية » .

فحول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثية الاخرى، تتحلق مجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل مجمل هذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرنا اليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تمدنا ببعض مسائل التأمل التحضيري . ويتوج كل هذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتألف من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينبثق مجمل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حدث في طفولته » اذ انه ابتدأ حياته بالدفاع عن فيزيقيا المشائيين السماويين [1]. فقد أوقف عدد العقول على عشرة (او خمسة وخمسين). وهذا هو العالم الروحي المقفل الذي رآه يتلألأ خلال رؤية ذهولية ، حيث بدت له كثرة من هذه «الكائنات النورانية» التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون، وهذه الأضواء المينوية ينابيع الـ « خرّة » والرأي [عظمة وسلطان النور] التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلسة نحوها الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها [2] .

ويعود بنا اعتراف السهروردي الذهولي الى واحد من المبادىء الأساسية

---

(١) « وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » . كتاب « حكمة الاشراق » فقرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٢٥٩ في وصية بآخر الكتاب من نفس الطبعة : « وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ، وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع السفر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهذا (...) فعليه بالرياضات (...) فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينوية ينابيع الـ « خرة » والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها » . تتمة النص الاول من التعليق السابق من نفس المرجع ص ١٥٧ .

في الزرادشتية : *Xvarnah* [(١)] ؛ نور العزة (خُرَّة بالفارسية) انطلاقاً من هنا علينا ان نحاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تعينها .

٢ ـ مشرق الأنوار (إشراق)

١ – نلاحظ ونحن نجمع الاشارات الــتي يعطيها السهروردي وشارحوه المباشرون،ان فكرة الاشراق (وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها) تبدو على نحو ثلاثي : ١ – فنستطيع ان نفهم منهـا الحكمة او الحكمة اللدنية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور واشراق الكائن معاً ، وفعل الوجدان الذي يكشف هــذا الكائن ؛ وعندما يكشفه يقوده الى الظهور (ويجعل منه ظاهرة *Phainomenon*) . وكما ان هــذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق للنجم ، كذلـك فانه يعني في سماء الروح «المثالية» لحظة تجلي المعرفة . ٢ – ونتيجة لذلك فإننا نفهم بالفلسفة المشرقية او بالحكمة اللدنية المشرقية، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الارواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة . ٣ – ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشراقيين او المشرقيين اللدنية ، أي حكمة حكماء فارس

(١) *Xvarnah Kavaêm* : يضع لها المؤلف في هامشه ص ١٥٧ من المرجع السابق كلمة « كيان خرّة » وكذلك في فهرسته ص ٣٣٤ . يقول زرادشت : « خرة » نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته ، ومما يتخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمى « كيان خرة » .

القديمة ؛ وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض وحسب ، وانما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية. فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، نعني كل فلاسفة اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقتصرون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي [١] .

٢ – واذاً ، فان مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد نلّينو ان يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية و « فلسفة ابن سينا المشرقية » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفما اتفق . فنحن بحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقية – اشراقية معاً ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقية؛ ومشرقية لأنها هي نفسها مشرق المعارف (وتحضرنا بعض المصطلحات مبادهة : *Aurora consurgens*, *cognitio matutina*) . وليصف السهروردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يجهده فيها بدون ان يستطيع له حلاً ؛ حتى كان ان أبصر ، وهو في حالة وسن ، بظهور أرسطو حيث اشتبك معه في جدال فطِنٍ جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهروردي ونعني به كتاب « التلويحات العرشية [٢] » .

---

(١) هذه الفكرة تكرار لما ورد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XXVII تحت عنوان « المعرفة المشرقية » . فالمؤلف يأخذ كلمة لقطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الاشراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هذا النص القصير نستطيع ان نستخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارىء اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧٠ السطر الاول حتى الصفحة ٧٤ السطر التاسع؛ اي الفقرة ٥٥ بكاملها. =

ولكن أرسطو الذي يتحدث اليه السهروردي هو أرسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع احد ان يحمله مسؤولية صولات المشائيين الجدلية . فأول جواب يجيب به الباحث الذي يسأله هو التالي « ارجع الى نفسك »[١] ، ثم يبدأ عندها تعليم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لا هي بنتيجة لتجريد ولا تمثّل[٢] لموضوع بتوسيط صورة شخصية ، وإنما معرفة مماثلة للنفس ذاتها وللأنانية ؛ فهي في جوهرها اذاً حياة، نور ، ظهور ، شعور بذاته[٣]. وفي مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالمنطق (علم صوري)، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي ، واشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع[٤] وذلك بصفتها كائناً نورانياً ؛ أي انها تستحضره امامها وذلك بأن تستحضر نفسها . فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

= وقد نشر هذا الكتاب الأستاذ المؤلف مع بعض الكتب والرسائل الاخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريعات الاسلامية (رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع الى نفسك فتنحل لك ، فقلت وكيف ؟ » السطر السابع ص ٧٠ من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى كلمة *Re - présentation* بحسب ما تعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في ص XXXIII من مقدمته في المرجع السابق تصور . فهو يضع « علم صوري » لـ *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع ص XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٢ من المتن س ١ حتى س ٤ : « قال واذا دريت انها (النفس) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ، وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها ؛ اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها » . وبالنسبة لكلمة أنانية فالمؤلف يشير الى انها وردت « أنانية » في بعض المخطوطات وانه اختار الشكل الاول بالاستناد الى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليقه رقم *43* من الصفحة المذكورة .

(٤) « وحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر » . الشهرزوري . شروحه على التلويحات في طبعة المؤلف *325 a et b* .

هو الحضور الظهوري او الاشراقي[1]. وهكذا ترَجّع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان العارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها . فبفعل شعورهم بذواتهم نفسه ، يصبحون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لانتزاعها نفسها من برزخ « منفاها المغربي » ، نعني عالم المادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأخيرة ، إن الفلاسفة الاسلاميين لم يبلغوا من افلاطون حتى « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته »[2] ، ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باثنين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل التستري (أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥) « اولئك هم الفلاسفة حقاً »[3] . وهكذا تقوم « الفلسفة الاشراقية » بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ - ترجعنا هذه « السناءات الشروقية » الى التلألؤ الأصيل الذي يشكل معنى هذه السناءات ، والذي يشهد السهروردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشراقي » الحقيقي . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبستاق بـ *Xvarnah* (خرّة بالفارسية او فر او فرّة بالـ *Parsie*) . ودور

---

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق ص XXXV السطور ١ حتى ٤ ، فهذه الفقرة ترجمة حرفية لها .

(٢) « ثم أخذ يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه، فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته » . متن المرجع السابق ص ٧٤ سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما ألتفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال : اولئك هم الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب ، سورة ص آية ٢٤ و ٣٩) فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا ». المرجع السابق تتمة النص السابق حتى سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولي في الفلك والأنتروبولوجيا المزدكيين . انـــه جلال الكائنات النورانية المتلألئة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه حميّا هذا الكائن ومصيره «وملاكه الشخصي». وهو يتمثل لدى السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار ؛ فعندما ينــير بتسلطه الاشراقي ، جميع الكائن – النور الذي جاء منه ، فانه يجعله حاضراً ابداً. وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاسم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار المتسلطة ، المسيطرة ، الملائكية («الميكائيلية». ميكائيل كملاك قاهر [1]) .

وينشأ عن قهر « نور الأنوار » هذا الكائن النوراني الذي هو اول مقدم[2] من الملائكة والذي يشير اليه شيخنا باسمـــه الزرادشتي بهمن [3] (أول أمهرسبندذ [4] او اول الملائكة المقربين عند الزرادشتية) . فالعلاقة الأزلية

---

(١) لم نفهم المقصود هنا : لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الاشراق ص ٢٠٠ و ٢١٠ : « ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق – يعني جبريل عليه السلام – وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة ، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأتم الانساني، نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي الإنسية ، وهو النور المدبر الذي هو « أسفهبد النــاسوت » وهو المشير الى نفسه بالأنائية » .

(٢) او لعله يقصد « مقرب » وهي بمعنى « مقدم » . فالملائكة المقدمون او المقربون هم شيء واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساء الملائكة .

(٣) بهمن *Vohumanah* : « فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحـــد ، وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية « بهمن ». فالنور الاقرب فقير في نفســه غني بالاول» ص ١٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتـــاب « بهمان » وفيها : « وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أرديبهشت ثم شهريور ثم اسفندا رمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينتقص من الاول شيء » .

(٤) أمهرسبندذ هي التصوير الحرفي لكلمة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =

الناشئة بين نور الأنوار والفائض الاول ، هي العلاقة النموذجية الأصلية بين المشوق الأول والعاشق الأول . وتنبع عن هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتنظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبر عن نفسها كقطبية قهر ومحبة (أعلاه الفصل الخامس، ٣ وأدناه الفصل الثامن، ١. امباذوقليس المحدث في الاسلام) او كقطبية الاشراق والتأمل والاستغناء والفقر. وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي تملأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسلسلة السينوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالد هؤلاء واولئك نتيجة لاشماعاتهم وانعكاساتهم، فإن مُثُلَ النور تبلغ الـ « ما لا يعد ولا يحصى » . فثمة تنبؤ بأن هناك عوالم لا تحصى وراء كرة الثوابت في علم الفلك [الهيئة] المشائي او البطليموسي [١] . وبعكس ما جرى في الغرب، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فان ها هنا علم ملائكة يمضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيمة التقليدية التي كانت تحده .

٣- ترتيب الوجود [٢]

١ – تدبّر امور عالم الانوار المحضة هـذا طبقات ثلاث . فانطلاقاً من

= « اسفندرمذ » بالاستناد الى هامش ص ٢٠٠ من حكمة الاشراق: « على ما سبق، فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندرمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته هو رب ذلك النوع ، فأرباب الانواع هي طبايع الانواع ومدبراتها ، ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبر، للعالم » .

(١) « فلا يستمر على هـذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون » « كلمة الاشراق » ص ١٣٩ فقرة ١٥٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة الثانية من كتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢٥ ، ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن ايضاً لأنه ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كما ترد « الترتيبات المعجمية » ص ١٤٥ وتأتي « تراتيب » للانوار المحضة في ص١٥٣ وترتيب ص١٥٥ ، الترتيب الطولي ص١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الاول المنبثق عنه ، بتعدد «الأبعاد» المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم « الأنوار القاهرة الأولية » ، على نحو أزلي . ولما كان بعض هـذه الأنوار عللاً للبعض الآخر ، وكان فيض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر ، فانهـا تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي « طبقات الطول [١] » . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير اليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعلَون) او باسم « عالم الامهات » (وينبغي التفريق بين معنى « امهات [٢] » كما يريده السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر) . وهـذا الترتيب لعالم الامهات الملائكي ينتهي بالوصول الى الكائن عن طريقين .

فمن جهة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » (من قهر واستغناء وتأمل ايجابي) سلكاً من الملائكة لا يكونون عللاً لملائكة آخرين ، ولكنهم يبقون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؛ انهـا تؤلف ، ايضاً ، « ارباب الأنواع [٣] » المتماثلة ذاتياً مع المثل الأفلاطونيـة لا

= العقلي في ص١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦. ويرد ترتيب البرازخ في ص١٥٣ وترتيب الثوابت ص ١٤٩ وترتيب القواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كمقابل للترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في اكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاسماعيلية .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلي فأيضاً بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربهـا من الوحدة الحقيقية » هامش ص ١٤٥ من المرجع المذكور .

(٢) « هي الأمهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والأجرام والهيئات » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق سطر ٤ .

(٣) « أرباب الانواع » وهـذا مساو لقولنا انواع الانواع في رأي قطب الدين الشيرازي « نوع هذه الانواع وهو ربها » ص١٤٤ من المرجع السابق س ٤ من الهامش. وهذا الرب يكون قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً ، س ٤ من المتن من الصفحة المذكورة . والقائم النوري هو المسمى بالمثل الافلاطونية في رأي الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم 7 . وانظر خصوصاً ص ٥٣ ؛ من « المطارحات » فصل « في اثبات العقول التي هي ارباب الانواع » .

على انها كليّات متحققة ، طبعاً ، بل على انها أقانيم من النور . وثمـــة أسماء لكبار الملائكة الزرادشتيين ، ولبعض الملائكة (كإيزاد ؟) ترد نصاً ، عند السهروردي ، بأسمائها الحقيقية ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلـــك ، ملاك الانسانية ، او الروح القدس وهو جبريل او العقل الفعال عند الفلاسفة.

ومن جهة ثانية فالأبعاد المدركة السلبية (كالافتقـار ، والاشراق السلبي ، والعشق *Amour* والشوق الذي هو ايضاً افتقار) كلها تؤلف « كرة الثوابت » التي تشترك فيا بينها جميعاً ، والتي تؤلف بمجموعتها الكواكبية التي لا تحصى (كما يكون من أمر كل فلك من افلاك الترسيمة السينوية بالنسبة للعقل الذي ينبثق عنه) عدد من الفيوضات تجسّم قسم اللاوجود الذي يحتويه كائنه المنبثق عن نور الأنوار – اذا ما عايناه منفصلاً صورياً عن مبدئه الاول – نقول ان هذه الفيوضات تجسّمه في مادة سماوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن سلك كبار الملائكة هذا سلك جديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيّرون امورها ، على الاقـل فيا يتعلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السينوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة – الانفس والانفس الفلكية والانفس البشرية . ولكن السهروردي يشير اليها باسم مقتبس عن الفروسية الايرانية القديمة وهو أنوار « اسبهبد [1] » (أي قائد الجيوش) وان تسميتها هـــذه ووظيفتها لما يذكّر بالـ *Hegemonikon* عند الرواقيين .

٢ – بالرغم من اننا لم نرسم هنا إلا الخطوط العريضة لعلم الملائكة عنـد السهروردي ، فانـه يتبيّن لنا انـه انقلاب عميق لترسيمة العالم (الطبيعي ، والفلكي والماورائي) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

---

(١) او « الانوار الاسفهبدية » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٣٦ من كتاب « حكمة الاشراق » .

الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي المتبادل ، كما هي الحال في المثّانية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملائكي ، عالم النور والفكر (روح آباد) وبين العالم المادي المظلم ، عالم « البرازخ [1] » . هذه الكلمة النموذجية « برزخ » تعني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين ، وفي علم الكون العالم المعلّق (وهو عالم المثال) . اما في فلسفة السهروردي الاشراقية فهي تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [صياصي] او « مسافة » ، والذي هو بحد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرزخ » لأمر أساسي اذاً ، في مجمل طبيعيات السهروردي . فالبرزخ هو ظلمة محضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قـد انسحب منه . فهو ليس اذاً نور بالقوة ، او كائن تقديري مضمر بالمعنى الأرسطي ؛ ولكنه ، في حيال النور ، سلبيّة محضة (تلك السلبية الأهرمانية كما يفهمها السهروردي) . واذاً ، يكون من الخطأ ان نشيّد على هذه السلبية أيّ تفسير سببي لأي عمل ايجابي . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » لملاكه وهو ضرب من السحر يقوم به هـذا الملاك في « البرزخ » الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انـه فعل نوراني يتدفق من نور الملاك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيولاني مع الظلمة . من هنا كل النقد الذي توسع به السهروردي حيال المبادىء المشائية من الكائن بالقوة،

---

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الالهية » ص LII تعليقه رقم ٨١ « عالم البرزخ » ، وهو ما يسميه الفلاسفة « عالم المثل المعلقة » . ويقول الملا محسن فيض (تلميذ الملا صدرا) فيه في كتابه « الكلمات المكنونة » ص٧٠ — ٧١ من ط ١٢٩٦ بومباي: « وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد وتشخص الاخلاق والاعمال وظهور المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في المرايا وسائر الجواهر الصقيلة والماء الصافي ايضاً فانها كلها من هذا العالم » . كما يسمى بـ « عالم المثال المعلق » و « عالم الخيال » و « عالم الاشباح المجردة » ويسمى في لسان اهل الشرع بالبرزخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ .. ان الطبيعيات عنده ، مسيّرة دون شك ، بترسيمة علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينوي [وهو العالم النوراني] (سماوي ، لطيف) وكيتي (ارضي ، كثيف [1]) ولكن تفسيره لهذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروردي ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم لماورائيات الماهية ؛ اما الوجود او الما هو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفاً الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الأولية والقيمة للما هو موجود لا للما هو هو .

٣ – وتنتظم ترسيمة العوالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي [2] :

---

(١) « .. كما أخبر الحكيم الفاضل والامام (والنبي في بعض المخطوطات) الكامل زرادشت الآذربيجاني عنها في كتاب الزند (اي الزند أفستا) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين : « مينوي » وهو العالم النوراني الروحاني ، و « كيتي » وهو الظلماني الجسماني (يعني در زبان بهلوي ودر اوستا) ، ولأن النور الفائض من العالم النوري الأعلى ... يستضيء الأنفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية « خرة ») الخ ... تعليق على هامش ص ١٥٧ من كتاب « حكمة الاشراق » للشهرزوري وقطب الدين الشيرازي .

(٢) « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة : أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء » . المرجع السابق ص ٢٣٢ فقرة ٢٤٧ ثم يليها هذا الهامش: انوار قاهرة : وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون ، و نوار مدبرة : وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية ، وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس (...) والمعنى ان ثالث العوالم، عالم الاجسام، فيها اي في الظلمانية (التي هي العالم الرابع) للأشقياء ، وفي المستنيرة النعيم للسعداء ... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال ...

ويقول قطب الدين في شرحه (ان افلاطون وسواه من الأقدمين يقولون) : ان العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

١) فهناك عالم العقول المحضة (أي الأنوار الملائكية الكبرى للسلكين الأولين، والعقول الكروبيون ، و « الامهات » والعقول المثالية) وهـــذا هو عالم «الجبروت» . ٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيصية [مفرد صياصي] [1]) أي عالم الانفس السماوية والانفس البشرية ؛ وهذا هو عالم « الملكوت » . ٣) وهنـــاك « البرزخ » المزدوج المتألف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القمر ، وهذا هو عالم « الملك » . ٤) وهناك « عالم المثال » المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العـــالم المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو المخيلة النشيطة ؛ وليس هـــذا العالم بعالم « المثل الافلاطونية » ولكنه عالم الصور و «المثل المعلقة» ؛ وعبارة « المعلقة » هذه تعني ان هذه المثل ليست حالّة في قوام مادي (كما يحل اللون الاحمر في جسم احمر) بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة. انه عالم نعثر فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ؛ وهو عـالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت . وهناك تقوم المدن الصوفية : « جابلقا » و «جابرص» و « هورقليا [2] » .

---

(١) « الصياصي، وهي الابدان لأنها جمع صيصية وهي كل ما يحصن به. قطب الدين. شرح . هامش ص ٢٠١ من « مجموعة دوم مصنفات » .

(٢) انظر تعليقنـا ص ٣١٧ وكلام المؤلف نفسه . وهـذه تتمته : « وفي عالم المثل المعلقة توجد المدن الصوفية جابلقا وجابرص » انظر التلويحات فقرة ٥٥ والمطارحات فقرة ٢٠٨ . يقول السهروردي في المطارحات : « مما جرى بيني وبين الحكيم (...) ارسطاطاليس (انظر فقرة ٥٥ من التلويحات) في مقام جابرص » حيث تكلم معي شبحه » . ويقول قطب الدين في شروحه على ص ٢٣٤ فقرة ٢٤٧ من « حكمة الاشراق » : « عالم الاشباح المجردة : وهو الذي أشار اليه الاقدمون ان في العالم وجوداً مقدارياً غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان لكل منها ألف باب ولا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته » . ويقول في شرحه بهامش ص ٢٤٢ : « وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الأمم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام=

لقد كان السهروردي ، على ما يبدو ، اول من قال كينونياً بعالم المثـال هذا؛ولسوف يأخذ الغنوصيون والصوفيون في الاسلام بهذه الفكرة فيتكلمون عنها ويتوسعون بها . ان أهميـة هـذا العالم لكبيرة في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الاول من الوجهة التي تنفتح على مصير الكائن الانساني . اما وظيفته فمن نواح ثلاث. اذ به تتم القيامة ، ذلك انه محل « للأجسام اللطيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار اليهـا الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيـه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني الى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هـذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هـذا تنحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والايمان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين افضلية التأمل الفلسفي وبين افضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة المشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجدان المتخيل هـذا في عداد عالم الملكوت ؛ لذا تنتظم العوالم عنده بمقتضى تصميم ثلاثي. ولكننا بتنا نميّز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قـد يجيء نتيجة للفلسفة الرشدية (انظر الفصل الثامن ، ٦) ؛ من هنا بوسعنا ان نميّز فيه ، الخط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروردي وابن عربي ، وبين المغرب حيث تتطور « المشائية العربية » الى « رشدية سياسية ». وبينما اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » « العروبـة » والكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقـدم لنا « الفلسفة الاسلامية » عوضاً عن ذلـك معيناً لا ينتهي من المناهل والثروات الفكرية .

=جابلقا وجابرصا اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب الذي هو عالم افلاك المثـال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيهـا من الصور المليحة والاصوات الطيبة » .

٤ ـ الغربة الغربية

١ – يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعليم الروحي ، حول فكرة العـالم المعلق ؛ اذ تتم « دراميتها » في عالم المثـال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراك مأساة تاريخـه الشخصي في خطيطة عالم غيبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئـة ما ، يكشف في نفس الوقت معنىرموز الايحاءات الالهية. فالأمر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتماثل معه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصصالتيتوضح هذه الاشارة الأساسية هي «قصة الغربة الغربية». فالحكمة اللدنية «المشرقية» يجب ان تقود العرفاني الى ان يعي «غربتهالغربية» أي ان يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » متقابلاً مع «مشرق الأنوار». وإذن فان هــذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هـذا التعليم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundis imaginalis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للمتخيلة قيمة معرفية تامة . وهنا بالذات يجب ان نعرف كيف ولماذا ينحط المُتخيَّل *Imaginatif* الى وهمي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Romans* اذا استغنينا عن هذه المتخيلة .

٢ – والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني « المشرقي » هي ان يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حماه . فالحكيم الالهي الاشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مركزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني (الكافي ، وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة، أعلاه الفصل الثاني، ملاحظات أولية) يصف روحانية [منهج] الحكماء الاشراقيين كبرزخ جامع (يعني كبين – بين) بين طريق

الصوفيين ، الذي ينزع أساساً الى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاسفة الذي ينزع الى المعرفة الخالصة [١] . أما السهروردي فيرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق ، أما الفلسفة التي لا تنزع ولا تهدف الى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فان كتاب حكمة الاشراق الذي يمثل *Vada - mecum* عند الفلاسفة الاشراقيين، يبتدىء بإصلاح المنطق ليخلص الى ضرب من الـ *Memento* الذهولي . وعلى هذا المعنى ينحو الكثير من الكتب الأخرى المشابهة [٢] .

فمنذ مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم محصلون للعلم التأملي [البحث] والتجربـــة الروحية ، او يمتازون [يوغلون] في الواحـدة ويضعفون في الاخرى . والحكيم الالهي هو الذي يتوغل في هـذه وتلك انه الحكيم المتأله (باليونانية *Theosis* [٣]) . ولهذا فان مفكرينا

---

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٤٦ من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني (باب طبقات الأنبياء والرسل) يقول الملا صدرا : « والأليق ان يمزج السالك الى الله بين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكر ولا تفكره خالياً عن التصفية (الصفاء)، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الاشراقيين اذ لا منافاة بينهما » . وانظر كذلك المقـالة القيمة التي يعقدها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الايرانيـة » في الصفحة ٥٠ من ترجمته العربية بمجلة الدراسات الادبية التابعة لكلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ ثم قارن ذلك مع تعليقنا بعد التالي .

(٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين: في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات، وفي الانوار الالهية ونور الانوار ومبادىء الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات » حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٢ من كتاب حكمة الاشراق ، او بحسب اشارة المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب (اي في المقال المذكور اعلاه في التعليق قبل السابق) من ص ١٠ الى ص ١٣ . يقول السهروردي (اول فقرة ٥) : « والمراتب على طبقـات كثيرة وهي هذه : حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله ؛ حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ، طالب التأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب » . وبالنسبة للحكيم الالهي راجع تعليق المؤلف في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » رقم ٥٠ ص ٣٨ .

سيرددون هذا القول – بأن الحكمة الالهية المشرقية تمثل بالنسبة للفلسفة ما يمثله التصوف بالنسبة للكلام (أي بالنسبة للجدلية المدرسية في الاسلام) – وكأنه مثل سائر. والنسبة الروحانية التي يدعيها السهروردي هي ذات مغزى كبير. فنجد من جهة ان « سبيل الله *Levain eternel* [1] » يمر بقدماء الحكماء الاغريق ، المتقدمين على سقراط ، الفيثاغوريين ، الأفلاطونيين وينتقل الى المتصوفة: ذو النون المصري وسهل التستري ؛ ومن جهة أخرى نجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقل الى أبي يزيد البسطامي والحلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة. وقد يكون هذا تاريخاً بلا ريب،أقامه الوجدان ولكن فعل الوجدان هذا يزيده بلاغة . فهو يؤكد لنا (بعد المحادثة السرية مع ارسطو) على انه لا يمكن بعد ان تنفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبنينا او انتمينا الى « طريقة »، أما السهروردي فما انتمى الى طريقة ابداً .

٣ – ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحي والخلقي الذي قام به السهروردي في الاسلام . فاذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهروردي الا عصياناً ، وهذه هي الناحية الوحيدة التي رآها بعض المؤرخين في قضية السهروردي وكذلك في قضية الاسماعيليين وجميع العرفانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فاذا كان الاسلام كاملاً ، هو الاسلام الروحاني (الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة) عندها يحل جهد السهروردي في قيمة هذه الروحانية ويتغذى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

---

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا ممن كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس » ، حكمة الاشراق ص ١٠. « وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انبانقلس وهكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

ويبيّن الاتجاهات النبوية والحكمة القديمة كما يظهر معناها المستور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فثمة اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكماء الالهيين الاشراقيين والحكماء الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق ملموس حتى لدى مفكر اشراقي كابن أبي جمهور (الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشيخية حتى أيامنا هذه) بمعنى أننا نجده قبل مدرسة اصفهان والمير داماد والملا صدرا الشيرازي . فثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في النفور من مناقشات المتكلمين المجردة العقيمة . فجهد السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهد حيدر آملي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر م (شأنه في ذلك شأن اسماعيلية ما بعد ألموت) يجعل الشيعة يلحقون بالمتصوفين الذين نسبتهم دعوتهم ومرابعهم. وهكذا فان الحكمة الالهية والعرفان الشيعي يتمّ واحدهما الآخر.

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكماء الحكيم الذي يتوغل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [التأله] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كلية [1] » . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى (أعلاه حديث الامام الاول الى تلميذه كميل بن زياد) . فـ «قطب الاقطاب» بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الغيبة الشيعية (غيبة الامام) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبيين . هذه الولاية ليست (أعلاه الفصل الثاني ، أ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقية » في الاسلام.

---

(١) فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله (...) فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التلقي . ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهراً مكشوفاً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب » . المرجع السابق ص ١٢ .

وفقهاء حلب لم يخطئوا ذلــك ابداً ، فقد كان موضوع الدعوى التجريبية في محاكمة السهروردي ، الموضوع الذي انتهى به الى الاعدام، هو انه كان ينادي بأن الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحـــال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس النبي المشرع وانما النبوة الباطنية ؛ وهـــذا القول ينم عن فحوى شيعية . وهكذا فان السهروردي قد عاش مأساة «الغربة الغربية » حتى غايتها سواء في حياته او في موته مستشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

٥ ـ الاشراقيون

١ ــ الاشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي ؛ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاشراقيين ، من حيث التـــاريخ ، هو « شمس الدين الشهرزوري » الذي يتصف باخلاصه لشخص « شيخ الاشراق » . وتشاء التناقضات ان تكون سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً ، وهو الذي وضع كتاباً لـ «تاريخ الفلاسفة». نعلم ان السهروردي عندما سجن في قلعة حلب، كان يرافقه تلميذ شاب يدعى « شمس » . ولكن قد يكون من المستحيل ان نجزم بأن هـــذا التلميذ الشاب هو « شمس الدين الشهرزوري » نفسه . لا سيما اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الشهرزوري لم يتوفى ، على ما يبدو ، الا في حدود الثلث الاخير من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد . ومهما يكن من امر فاننـــا ندين للشهرزوري بشرحين يكتسبان أهميتها من الاضافات الشخصية التي توسع صاحبنا بها : الأول شرح لكتاب « التلويحات » للسهروردي ، والثاني شرح لكتاب «حكمة الاشراق». وقد أفاد من الشهرزوري ، على ما يبدو ، اثنان ممن جاءوا في عقبه : همـــا « ابن كمّونة » (المتوفي عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م) في شرح له لأول هـــذين المؤلفين ، و « قطب الدين الشيرازي » في شرح له لثانيهما (وقد انتهى تأليفه عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م) .

وانا لندين للشهرزوري ايضاً بمؤلفات ثلاثة اخرى: ١) « تاريخ الفلاسفة» وهو يشمل فلاسفة الاسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة السهروردي ، التي نجدها في هذا الكتاب ، من أكمل السيَر التي نعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيثاغورية — المحدثة . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان «رسالة الشجرة الالهية والاسرار الربانية » وهي تتسع لكل ما جاء عند سابقيه من تعاليم ومبادىء . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والسهروردي. وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ هـ/١٢٨١م (بعد موت السهروردي، اذن ، بما يناهز التسعين عاماً . لدينا من هذه الموسوعة ست مخطوطات او سبع ، تشتمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير) .

٢ — لقد كان السهروردي بعيد النظر . فهو قد تمثل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقيين » المؤتلفين حول كتابه الأساسي « حكمة الاشراق » . وإذ يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » (وهم الذين لديهم كتاب مُنزل من السماء) فهو يشير الى « سلك الاشراقيين » على انهم « اهل هذا الكتاب » (اي الجماعة المؤتلفة حول كتابه الراهن، كتاب الحكمة المشرقية). وثمة ميزة اخرى ذات مغزى أبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هناك « قيّم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المعنى المستور في الصفحات المستعصية . (وجد الشهرزوري من حقه ان ينسب هذه الصفة لنفسه) . لكن هذه العبارة ، « قيّم الكتاب » ، تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية (انظر الفصل الثاني، أ ، ٤). ولا شك في انه ليس من قبيل الصدف ان يلجأ السهروردي الى عبارة شيعية خاصة، بعد ان أشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وُجد دائماً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؛ ولم ينتقص من وجودهم حتى في أيامنا هذه ، بالرغم من ان جماعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيّم بالكتاب » .

٣ – لقــــد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أثرت فيهم افكار شيخ الاشراق ، بمقــدار او بآخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي نادوا فيه بمذهب بالمعطيــات المستضافة المتتالية . يبقى ان نبحث عن التأثير الذي كان لمبادىء الاشراق ، مثلاً ، على كلٍّ من نصير الطوسي ، وابن عربي، وعلى شرّاح هذا الاخير من الايرانيين الشيعة (انظر القسم الثــاني[1]) . ان التأليف بين الاشراقيين ، وابن عربي، والتشيـع ، أمرٌ واقع تمّ عند « محمد بن ابي جمهور » . وفي حدود القرنين الخـامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حدث انطلاق عجيب ؛ فقد شرحت اعمال السهروردي بتوسع كبير ؛ فقام « جلال الدوّاني » (المتوفي عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م) و « غيث الدين منصور الشيرازي » المتوفي عام ٩٤٩ هـ / ١٥٤٢ م) بشرح كتاب « هيا كل النور »، وشرح « ودود التبريزي » كتــاب « اللوائح المهداة الى عماد الدين » (عام ٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م) . اما مقدمة كتاب « الحكمة المشرقية » ، والقسم الثاني منه (وهو أهم قسم في الكتاب) فقد نقلا الى الفارسية بتوسع ، بالاضافة الى شرح « قطب الشيرازي »، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف ابن الهروي » (ويعود تاريخ هــــذا العمل الى عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م) . اما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة «إشراق» اسماً يذيل به كتاباته؛ وأعطى تلميذه الملا صدرا الشيرازي (المتوفي عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب « الحكمة المشرقية » يؤلف بمجوعها مصنفاً قيّماً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت البادرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » (المتوفي عام ١٦٠٥ م) دافعاً لخلق تيار من المبادلات الروحية الغزيرة بين الهند وإيران، رافقها غدوات وبجيئات عدة

---

(١) لم يصدر بالفرنسية حتى الآن .

قام بهـــا عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعوان « أكبر » جميعاً من المتأثرين بمذاهب الاشراق . في هــذا المناخ بالذات ازدهرت الترجمـات من السنسكريتية الى الفــارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبرى وبالحلم الديني الكبير الذي حلم بـه « أكبر » ، جمـاعة من زرادشتيي شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرهم « أزار كيوان » الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد . يمتـاز بين هؤلاء « فرزانه بهرام فارشاد » الذي نقل قسماً من مؤلفـات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا « المناخ » الذي خلقه « أكبر » ، ما يسترعي اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعث حكمة فارس القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوحي الينا بالتأثير العجيب الذي كان لمؤلفات السهروردي على مرّ العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده ، لا سيا الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه (حتى عبدالله النرنوزي » و « هادي السبزوّري » دون ان يغرب عن الاذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيخية) . امـا اليوم فنادراً ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون ان ينتمي ، بمقدار او بآخر ، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي. من هنـــا ان « مستقبل » السهروردي في ايران يرتبط بتجديده للنظرة الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترتسم معالمه حول مؤلفـات معلم شيراز .

هنري كوربان

السهروردى المقتول

مؤسس المذهب الإشراقى

ها نحن أولا بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهرية في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لامعة لمتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثر حاسم في تطور التفكير في العصر الوسيط بأوروبا، - نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردي الحلبي ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية. ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها، واستطاع أن يؤتي ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لازلنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلينا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطرنا إلى توزيع العمل على ميادين عدّة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسر المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة. والعلم بهذه المصاعب هو في الوقت نفسه اكتشاف لما في شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من دواعٍ إلى الاهتمام والتشويق .

توفي السهروردي [١] وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧هـ (= ٢٩ يوليه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب «الشيخ المقتول»،

---

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي .

يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم «شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى «شهيد»، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد » [(١)] . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا في هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحاً حقًا أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته، فإن موت السهروردى يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عَرَض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسيان، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ . وليس من شك في أن ثمت سر استفهام لا يمكن أيُّ تحليل تخطيه وتجاوزه ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهاية التي يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة تتوحد. والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « في المقام الأول » [(٢)] الذى لا تزحزح عنه دوافع يمكن دائمًا بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثَبْت بأفكار ستنحل إشاراتها – هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء في تلاقيها – إلى تجريدات تافهة ، متداولة في مثل

---

(١) راجع : « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الاناشيد والصلوات) ، مخطوط استانبول ، راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١١٨٢ (قارن هـ . رتر « فيلولوجيات » رقم ٩ ، في مجلة « الإسلام » ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥، H. Ritter : " Phelologika" (. Der Ialam

(٢) قارن التبين الاستهلالي لكتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج » باريس سنة ١٩٢٢ جـ ٢ ص ٤٦١ – ص ٤٦٢ L . Massignon : La Passion d'al- Hallâj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخي الذى يسمح لنا بأن نفهم (أعني أن نتذوق) « من خلال الأمثال ، القصد الرئيسي لمذهب ما » .

هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسبانها سلعاً للتجارة .

والمسائل التي نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولا : ما هو مبلغ علمنا الحقيقي بحياة السهروردي وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعم ؛ ومقالات في صورة تشبيهات وأمثال. في الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيها النظري، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، فعلى أي نحو إذنْ يقوم هذا الاقتران الذي يقدم لنا انتقالا إلى « نوع » آخر مختلف تماماً ، ألا وهو الانتقال من رتبة «العقل» إلى رتبة « الروح »، إلى لغة الأنبياء الذين يضربون الأمثال ؟

ثالثاً : على أي نحو يجب علينا فهمُ هذا الانتقال، كيما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة اللذين يتخذهما الإسلام والتوحيد عند السهروردي ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظري ؟

١- حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التي تركها لنا الرواة - وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة - وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورها عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه، ومؤلف هو نفسه لكتاب جامع، كتب بروح المذهب («الشجرة الإلهية») (١) . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما واللذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في نضارة الشباب ؛ كما

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى الإشراقى . وفى كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح » عرض التسلسل « التاريخى » - مبتدئًا من آدم - للفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « إسناد » المذهب الإشراقى ، فى نظر هذا التلميذ الذى تأثر فى هذا بأستاذه السهروردى نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردى فى « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشبيس وختك بعنوان : «ثلاث رسائل » ، اشتو تجرت سنة ١٩٣٥- G . Spies & Khattak : Three trea-tisos (راجع المراجع فى آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أى عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يعنى بمصنفات الشهرزورى . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : «التلويحات» و« حكمة الإشراق » (قارن : رتر ، الموضع المذكور آنفًا ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفاته الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكلمن ، « تاريخ الأدب العربى » جـ ١ ص ٤٦٨ - ص ٤٦٩) ؛ وخلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخم (٣١٨ ورقة فى مخطوطة ببرلين رقم ٥٠٦٣) .

نشاهده وهو يرد بعنف رائع الطعنات التى وجهت ضد شيخه ، يردها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة. وهذا الإخلاص الذى يشبه الإخلاص الذى جمع بين أحمد الغزالى (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٩م) ، أخى المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمذانى (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١م) [١] – لهو شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردى فى مستهل النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى (بين سنة ١١٥٠م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠) [٢] . ثم ذهب إلى المراغة، وهو لا يزال صغيرًا ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلى[٣] ، فتتلمذ عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذى تابع النقد الذى بدأه الغزالى ، حتى

(١) فيما يتصل بهذا الصوفى المضطهد ذى الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التى كتبها وهو فى سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل فى « المجلة الأسيوية، journal Asiatique ، جـ ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ – ٢ . وفيما يتعلق بالتشابه بين حالته وحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد فى نهاية هذا البحث .

(٢) إلى جانب الفصل الطويل الذى عقده الشهرزورى ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبى أصيبعة ، نشرة ملر ، جـ ٢ س ١٦٧ – ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دى سلان ، جـ ٤ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ؛ « البستان الجامع » نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزوينى ، « آثار البلاد » ، نشرة فستنفلد ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « إرشاد الأديب » نشرة مرجوليوث ، جـ ٣ ص ٢٦٩ وما يليها – وليس المجال هنا طبعًا مجال التحقيق النقدى للمصادر .

(٣) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلى الذى تتلمذ عليه فخر الدين الرازى فى مراغة، راجع ابن أبى أصيبعة ، جـ ٢ ص ٢٣ .

استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعًا من الأورغانون [1] ومن المعلوم أن السهروردى قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان [2] ؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التنقل والأسفار، مهتمًا بغشيان الجماعات الصوفية، محبًا للوحدة التى هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك

---

(١) بين باول كراوس حديثًا الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازى وإنتاج السهروردى ، فى بحثه بعنوان : « مناظرات فخر الدين الرازى » ، فى مضبطة المعهد المصرى جـ ١٩ سنة ١٩٣٧ ص ١٩٤ تعليق رقم ؛ Paul Kraus : Les controverses" de Fakhr al Din al Râzi, Bulletin de l' Institut d' Egypte.

والكلمة التي كتبها قزويني (المرجع المذكور ، ص ٢٦٤) جلية العبارة ، ونقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات ؛ ولم يقع نظر فخر الدين الرازى على نسخة من كتاب «التلويحات» إلا بعد وفاة السهروردى ، فلما رآه أعجب به . لكن ماذا كان رأى كل منهما في الآخر ؟ يلوح مما أورده الشهرزورى (راجع « النزهة » ص ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازى من المعجبين بالسهروردى ، فإن هذا كان أكثر تحفظًا فى حكمه على معاصره. لكن يمكن أن نكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هى على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يروى الشهرزورى (« النزهة » ص ٩٤) أن السهروردى اطلع على كتاب «البصائر» لعمر بن سهلان الساواجى (= الساوى) فى أصفهان ، وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النص العربى ميرن فى « رسائل صوفية ... لابن سينا » ، ليدن سنة ١٨٨٩ – ١٨٩٤ : Mehren Traités mystiques d' Avicenne , Leyden). كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرهما اشبيس وختك فى « ثلاث رسائل » Three treatises ص ٣٩ – ص ٨٩ ؛ وقد قمنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة : راجع « المجلة الأسيوية يوليه – سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٢١ – ص ٣٢) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا – حاسبين حساب النقد الـذى يوجهه إليه – =

فى معارج أهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قره أرسلان ، كتابه المسمى باسم هذا الأمير : «كتاب الألواح العمادية» .

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال ؟ فى تعليقة صغيرة كتبها فى نهاية « المطارحات » وأوردها لنا الشهرزورى ما يكشف عن دواعى همومه قال : « وهو ذا قد بلغ سنى إلى قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ؛ ولم أجد مَنْ عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا يؤمن بها » .

فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خيلاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف بإخفاقه فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظرته، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم، بل تلقاه كذلك - كما يحدثنا مؤرخ حياته - من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله عاش الشيخ (السهروردى) ومات. وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم

= نلاحظ إذن أن السهروردى قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها . وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا - إلى حد ما - مصدر إلهامه فى استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المستورة . وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه فى أصفهان (« بستان القلوب »، راجع رتر تحت رقم ٥) .

سلفه الذين يكونون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هي امتداد للسلسلة التي بدأها الحلاج - ويدعوه باسم أخيه - وأعني بها تلك الجماعات من المخلصين التي نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم في مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخواني ! معشر صحبي ! ... ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذي كان على الشيخ أن يواجهه كيما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحي الذي لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعي ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجري في داخل الفكر الحر المجرد ؟ - تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام، حتى تلك الرحلة إلى حلب التي لم يعد منها ، بعد ملابسات وظروف سنعرفها في نهاية هذا الفصل. ولنقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التي رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزوري ، أن من واجبه ذكرها . فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعني إلى الموسيقى . وكان يبدي احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية. وهاك لمحة طريفة. روى ابن رقيقة (١) فقال : «كنت أنا وإياه (أي السهروردي) نتمشى في

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر، الملقب بابن رقيقة. راجع ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٢١٩ - ص ٢٣٠ و جـ ١ ص ٣٠٠. ولد سنة ٥٦٤ أي بعد السهروردي بقرابة اثنتي عشرة سنة وكان تلميذاً ملازماً لفخر الدين الماريني؛ =

جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضرَّبة زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفى رجليه زربول ، ورآنى صديق لى ، فأتى إلى جانبى وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت ! هذا سيد الوقت، شهاب الدين السهروردى . فتعاظم قولى وتعجب ، ومضى » .

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق . وقد عبر أحد أصدقائه الخلص ، فخر الدين (١) الماردينى ، عن حاله مع إخوانهما فقال : ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ! ولم أجد أحداً مثله فى زمانى. إلا أنى أخشى عليه ، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلفه ! وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها ويا أسفاه ! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردى) إلى مجابهة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تآمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع صداقة ابنه ، الملك الظاهر، أن تنقذه من ذلك المصير .

= قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى . والملحة التى أوردها هنا الشهرزورى قد نقلها بحروفها ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٦٩ .

(١) فخر الدين الماردينى : ولد فى ماردين ومات بها فى ٢١ من ذى الحجة سنة ٥٩٤هـ، ولزمه سديد الدين ابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٩٩ – ص ٣٠١ . وكان طبيباً ، وشرح ابن سينا ، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق . ويورد ابن أبى أصيبعة النص الحرفى لرأيه فى السهروردى ، مروياً عن ابن رقيقه . وقد أضاف هذا إليه أنه « لما بلغ شيخنا فخر الدين الماردينى قتله ، قال لنا . أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل ، وكنت أخشى عليه منه ؟ ! » ابن أبى أصيبعة ، جـ ٢ ص ١٦٧ – ص ١٦٨) . وقد غادره السهروردى لما أن قام برحلته المشؤمة إلى حلب .

ذلك هو الرجل الذى ذكر له الشهرزورى ثبتًا حافلا بالمؤلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن لرسالته الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفًا ، ولا شك فى أن هذا الثبت غير كامل (١) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعًا كتاب « حكمة الإشراق » (٢) ، الذى عده السهروردى نفسه مؤلفه الرئيسي ؛ وفيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الإشراق فى مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين Eλλ αμψζ ϖϖι/ομσζ اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق »، ندخل توًا فى صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثة. وحالة السهروردى هى فى المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين للاهوت الأفلاطونى المحدث، الذى ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم فى عمقه النظرى، نشاهد وجود

---

(١) ينقصه مثلا : « كنف القطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٢) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٣١١م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠م) . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جدًا (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

حال للكيان الدينى لا تنفصل عن حركة العقل. وهذا الوجود الدينى يعبر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التى هى عناصر ليتورجيا شخصية، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التى نجدها ونقرؤها عند السهروردى (١). ويجب ألا ننسى، إلى جانب هذا، أن كل الكيان الدينى لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن ننعتها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقى الذى يجعل محاورات أفلاطون «والكتب المستورة» و «الوحى الكلدانى» تكون فى نظرهم نوعاً من «الكتاب المقدس» يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » فى جوهره (٢).

---

(١) راجع اتسلر ، « فلسفة اليونان » ، جـ ٣ ق ٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » بالإلوهية ، الموجودة عند الأفلاطونية المحدثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، فى هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جريجوار دى نزيانز ترتيلة هى فى الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهد طويل (حتى نشره يان jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا الفعل الشعائرى «يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل أحابيل العقل الديالكتيكى الذى يقلب ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد .

(٢) فى مقابل العمل «البنائى التركيبى» لمذهب ما، « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية فى آن واحد معا . والجهاز التفسيرى لا يبنى ويركب ، ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز إبان هذا العمل (قارن اتجاه البحث فى «طيماوس » من ايامبليخوس حتى أبرقلس ، إلى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً «لا هوتيا») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الوجودى) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هى التى يجب تحليلها ؛ قارن : بريشتر فى « جنثياكون » برلين سنة ١٩١٠ ص ١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيرى وبين الفكر البنائى التركيبى محدث غالباً أن نقول بأننا بإزاء « رمز » وشىء «تحكمى». وبالجملة فإن الجهاز التفسيرى هو الأساس =

وفى صميم «ظاهرة الكتاب المقدس» هذه نشاهد ظهور اسم نبىّ إيران، زرادشت، بوصفه القائم على هذا التداخل الدينى بين اليونان وإيران وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم الآن أنه كان فى زمان أفلاطون – كما يشهد بذلك حال إيدوكس الكنيدى – صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية فى آسيا الصغرى (١). والمهم لدينا أن نسجل أن هذا التوجيه للأهوت النظرى ، الذى ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت، لم يندثر فى سنة ٥٢٩م بإغلاق مدرسة أثينا ونفى آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس، كسرى وإنما استمر قائماً كجرثومة «لفلسفة خالدة» فى عالم الحضارة العربية الفارسية استمر استمراراً حرم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فتشينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردى لا على أنه ثورة فى الفكر، أو استئناف استكشاف حاسم، بل على أنه الأوج الذى سيشع منه الإلهام قدماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لمذهب الإشراق فى القرن السابع عشر كان هو أستاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازى. المتوفى سنة ١٦٤٠م = سنة ١٠٥٠ هـ) (٢) . ولهذا فإن الشرح

= فى المنطق وهو الذى يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردى مثلا ، بل وأيضاً فيما يتصل بالطابع العام للمنطق فى العربية .

(١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فاربورج ، سنة ١٩٢٤ – سنة ١٩٢٥) ، ليبتسج سنة ١٩٢٧. Reitzenstein , Plato und Zarathustr.

(٢) راجع خصوصاً : عبد الله الزنجانى : « الفيلسوف الفارسى الكبير صدر الدين الشيرازى » (مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه الترابط =

الكامل لإنتاج السهروردى فى مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية، بل وأيضًا يفترض معرفة الأدب الأبستاقى عامة ، والأدب الفهلوى المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضًا أن يحسب حسابًا لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة، لأن بعض التراتيل التى يوجهها السهروردى إلى ملائكة الأفلاك فى مماثلة ظاهرة معهما (١) . كما يجب علينا أخيرًا أن نحلل حالة الفكر الفلسفى فى الإسلام بعد تأثير نقد الغزالى، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيغالا من نقد كَنْت ، لو جاز لنا أن نقارن بينهما. فإن فعلنا هذا كله ، فإننا نكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التى هدف إليها السهروردى، والقصد الذى يجعل عنده معنى كل هذه العناصر فى وحدتها حاضرًا بينا لن يكون قد ظهر لنا بعد. فهذا القصد يجب أن نبحث عنه فى اتجاه آخر .

وفى مجموع العنوانات التى يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته، والذى يشير ثلثها تقريبًا إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز – وهذه ميزة هذا الإنتاج – مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية، ومن

= المهمة جدًا قد أوضحها سالمون بينس فى كتابه : «نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين»، برلين سنة ١٩٣٦ (فى فهرست الكتاب تحت المادة S . Pines : Beitrdge zur is lamischen Atomenlehre) .

(١) هى « الواردات والتقديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٥ برقم ٣٦ ومصادر المقارنة تبحث عنها كل الكتب ذات الروايات الجامعة التى تكون « أسطورة الصابئة » .

ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التى تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفي . أما أن هناك ترتيبًا يجب اتباعه في قراءة هذه المؤلفات، فهذا هو ما بينه السهروردى نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيبًا يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ [١] . وما علينا أن نسأل عنه هو أن نسأل عن العلة في الانتقال من صورة العرض المنطقى إلى الصورة التى كتبت بها الأقوال الموضوعة على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلم معناها وتلقينه ، بل يجب أن تُتلقى كهبة ، هبة هى عينها الموهبة التى توحى بها [٢] . ثم أن نسأل ثانيًا عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا «الخروج» يجد علة وجوده فى العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها في مقتضى لا يمكن أكمل عرض تركيبى مذهبى أن يفى به . وبهذا المقتضى يرتبط السهروردى عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعليم الحلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبى » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنيًا، كما حدث لموسى حينما دعى لمحادثة سرية على جبل الطور .

---

(١) فالسهروردى يشير مثلا إلى أن دراسة « حكمة الإشراق » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلويحات » ، (رتر ، برقم ٢٦) .

(٢) يقول السهروردى فى كلمة التصوف ، : « ألست تعلم أنه كما أن قوى المخلوقات عاجزة عن أن تعطيك الوجود ، فكذلك هى عاجزة عن أن تهبك الاستعداد للسلوك روحيًا فى طريق الحقيقة ؟ كلا ! أن الله هو الذى يهب لكل شىء طبيعته ثم يهديه . وقدرته هى التى توجدك وكلمته هى التى توجهك » .

٢ - المقالات الميتافيزيقية
والمقالات فى صورة أمثال

فى كتاب السهروردى الرئيسى، «حكمة الإشراق»، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا فى هذا البحث . إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو (١) . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بيانًا عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التى خلفها شيخ الإشراقيين ترتيبًا تاريخيًا ، بَيْدَ أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه .

والسياق الذى تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثانى من الكتاب فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث فى أسس « الفكر » من حيث المعايير المنطقية نرى أن القسم الثانى عرض لنظرية النور ، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول، مارين بدرجات الأنوار القاهرة ، حت نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو

---

(١) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٣٦٧ – ص ٢٧١ .

الذى يطلق عليه السهروردى اسم « أسفهبد » (١) . والمناسبة التى أفضت إلى ذلك النقد هى مسألة « الإمكان الأشرف » ، وهى « أن الممكن الأخس إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (« حكمة الإشراق » ص ٣٦٧) . والإفاضة فى هذه المقدمات يفضى حينئذٍ إلى نقد المشائيين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه فى الواقع موجه بإيحاء وإلى غاية خاصين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائيين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولازال أساس، ومع أن هذه الإضافات وتلك الأشياء يجب - بسبب كونها ممكنة - أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخالصة هى فى مصطلح الإشراقيين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلى ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطن (المقصود أفلوطين) وهرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس - أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة. وإذا كان الناس فى الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التى قام بها أولئك الذين كانوا

---

(١) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوبى بحر الخزر ، وقد ظلوا على مكانتهم عهداً طويلا بعد الفتح الإسلامى : أسبادهيتى > اسبهبد > فى العربية : اسفهبد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية جـ ٢ ص ٥٤٧ Gruudriss der iranischen Philolo-gie وورود هذا اللفظ يستدعى الانتباه ! ويلوح أنه يذكر بلفظ يناظره فى اليونانية مثل ηγεμονιχον .

أساطين الحكمة والنبوة ؟ » من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر »، أي السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان في بادئ أمره « شديد النبّ عن طريقة المشائيين في إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » (« حكمة الإشراق » ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقي أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمي إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون في الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التي تتكثر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويت » وهو اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين في الكونيات الأبستاقية الى تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مينياوا وجاتثيا (في الفهلوية : منوك وجيثيك (١)) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذي يولد «الخُرّه»، وهي تلك الحضرة الساطعة التي كان زرادشت نبيها ، وبهافتن الملك كيخسروا لما أن أبصرها. وبالجملة ، فإن حكماء فارس كانوا جميعًا على اتفاق في هذه النقطة وهي أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربها في عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع؛ فمثلا كان عندهم للماء نموذج أول (صاحب صنم) في العالم الروحي

---

(١) راجع هـ . س . نيبرج . «مسائل في نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » في « المجلة الآسيوية » عدد أبريل – يونيو سنة ١٩٢٩ H. S Nyberg : Questions de Cosmogomie et de Cosmoiogie mazdeennes

الذى يسمونه « خُرْداء »؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْداد »، وللنار « أرديبيهشت » .

وفى هذا نشاهد – عابرين – الأفكار الأبستاقية . فلفظ « خُرَّه » هو الصورة الفارسية للكلمة الأبستاقية « خوارنه »، ظهور ماهية النار التى تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم فى الديانة المزدكية (١) . ولهذا فإن السهروردى فى فزيائه يرفض أن يعد ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية فى عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة، لكن عنده أن النار العنصرية «أخو النور الأسفهبد الإنسى»، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الإشراق » ص ٤٣٤ وفضلاً عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا فى مماثلة واضحة مع «الشكينة» عند العبريين، والرابطة بينهما تتبدّى للسهروردى على صورة «السكينة» الواردة فى القرآن. فهذه الأخيرة هى الحضرة النورانية التى تأتى لتسكن النفوس المطهرة، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة؛ وهى التى اقتادت الملكين السعيدين أفريدون وكيخسرو ؛ وهى كذلك التى تجلت لموسى لما أن «نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة» (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثًا سريًا . وتلك أيضًا المسألة الأخيرة التي عرضت لها « الألواح العمادية » (٢) ؛ والأساس القرآنى لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : «الله نور

---

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » جـ ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، وفيما يتصل خصوصًا بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١١٨٦ – ١١٨٩ . وفى عزمى أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

السمـوات والأرض، مَثَلُ نوره كمشكاة فيهـا مصباحٌ، المصباحُ فى زجاجةٍ، الزجاجة كأنها كوكبٌ دُرِّى... نورٌ على نورٍ ». وحالة كيخسرو تمثل بدورها إشراق النفس التى تحترق من نار هذا الشغوف فتصبح هى عينها الشجرة التى منها نادى الله (موسى) إلى الحديث السرى (١) .

ولكن الأمر الذى يجب أن نعيره التفاتًا خاصًا هو أن نقد المذهب المشائى فى العقول يفضى – إذ هو الأساس فيه – إلى توكيد المذهب الأكثر تمييزًا للديانة الزرادشتية ، أعنى «مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين «الأمهر سپند» السبعة، أى «الأولياء الخالدون، أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباشرون ليزدان» (وهم يُذكرونَ كذلك فى مواضـع أخرى). ولن نعود فنسأل السؤال القديم : هل نما المذهب الأيستاقى فى ظل اتصاله بالأفلاطونية المحدثة ؟ وكان الجواب عنه غالبًا بالسلب. بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حـال أن هـذه الشخوص الواردة فى الأبستاق تبدى كهذه «الأنوار القاهرة» عينها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى «الوحى الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرسططالية الخاصة بالعلة والصورة، يجب إذن أن نبحث فى الصلة « المشخصة »، صلة العشق التى تهيمن منذئذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

---

(١) قارن الحلاج : كتاب « الطواسين » ، ق ٢ ، ١ – أورده ماسينيون فى « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٥ والتعليقة رقم ٧ .

ونظام الملائكة فى الأبستاق يشمل ، إلى جانب مراتب رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبريين من « اليزتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جانثيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين، زرادشت [1]. وفضلا عن هذا، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع «الفرافرتى» ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية، واصطفاءه (من الجذر : فر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، لذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة ملك حارس، يتحد به نهائيًا فى الموت[2]. وأيًاما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا فى كيفية إظهارها لوجودها

---

(١) راجع « موجز الثيولوجيا الإيرانية » ، جـ ٢ ص ٦٣٩ – ص ٦٤١ .

(٢) نظرًا إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصًا المظهر الإيرانى لهذا « الملك الحارس » . بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد السهروردى وصلواته ، نشاهد الرؤيا الغريبة الجميلة التى تجلت لهرمس أثناء نومه وقالت له ردًا على سؤاله : أنا طباعك التام . (راجع هـ . رتر ، «غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة فاربورج سنة ١٩٢١ – سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها ، وراجع أيضًا « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطى ؛ جـ ١ : النص العربى؛ نشرة هلموت رتر ؛ سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ؛ ورقة ٣١٤ أ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة «الإسلام» Der Islam ص ٢٨٥ برقم ٣٦)، ثم بينها وبين «السر المكتوم» =

ومعناها بحسب المذهب الإشراقي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخصات لتجريدات؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعنى بتحليل

= لفخر الدين الرازي ومن الحق أنه قد أثيرت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع باول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٣) ؛ وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه فخر الدين الرازي من نقد ضد علم التنجيم ، بيد أن ثمت تصريحًا قاطعًا لهذا الأخير يلوح أنه يقضي على كل هذه الشكوك (رتر ، الموضع نفسه ، رقم ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفظة بكل قيمتها وهي : تحديد المعنى الذي يعطيه كل اعتبار تنجيمي (شخصية الكواكب) في نظام اللاهوت عند السهروردي مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد نبهنا من قبل إلى العامل المشخص الذي نقل اعتقاد السهروردي من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكي . وهذا العامل نفسه هو الذي يكشف عن قصائده وتراتيله التي تكون قسما من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال في هذا في منتصف الطريق إلى تحديد المسألة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح). والدعوات المستعملة عند الصابئة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ – ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معاينة الإلوهية وجهًا لوجه فعلا وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضعف شيئًا فشيئًا في التصوف الواحدي المتأخر ، إلى حد الشحوب، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراتيل والدعوات : فيجب علينا أن نحسب أيضًا حسابًا لكل « المناجيات » المتناثرة في مؤلفات السهروردي : وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التي يختم بها الفصل التقديمي لكتاب «كلية التصوف » وفيها حرارة في الاتحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس. والتركيب المعقد لفكر السهروردي يعود إلى أنه أنقذ كل العناصر المتباينة كل التباين، غير أنه لا يخلق بنا التحديث هنا عن « تلاعب » بالأفكار، ما دمنا بصدد «الشيخ الشهيد» .

ما يكوّن وجود هذه الكائنات النورانية فى مذهب السهروردى، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فنحيلها إلى أضدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ما هو ظلمة بطبعه، فبدلا من أن تكون «ما يظهر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئًا مُظْهَرًا موضحًا بنور آخر غير هاهى. ونقد السهروردى للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذى « إمكان أشراق » ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابى الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع – الذى – يظهره [١] . ولنأخذ فى امتحان هذه الصلة بين « المُظْهِر » و« المُظْهَر » ، لأننا سنرى أنه سينبثق منها مبدأ الأمثال فضلا عن درجات الكمال فى طريقة التوحيد .

فى مقابل منابع النور ، تقوم البرازخ (والبرزخ لغةً : هو الفاصل أو الشىء الذى يحجب بين شيئين) أعنى على وجه العموم ما هو جسم وما

---

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و« الكلمات الصغرى » . راجع استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ – ٥ (« فالسابقات سبقًا ») فى نهاية رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوربان وباول كروس فى « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو – سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها بعد فى ملحق هذا البحث] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية ، مجرد إضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أيا كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلا محمولها وصفتها ، راجع فى الرسالة نفسها ، الاجابة المنسوبة إلى سلمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة فى كلمات الله » .

يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية [1] والبرزخ هو في ذاته ظلمة محض، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذنْ لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطي ، وإنما هو ، بإزاء النور، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أي ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها . وإلا لما كان مدركًا لذاته بوصفها ذاتا تقول «أنا» (أنائية) ، ويلزم حينئذ «أن يكون إدراك الأنائية بعينه إدراك ما هو هو وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها، وهو محال» («حكمة الإشراق»، ص ٢٩١). فحقيقة النور إذنْ هي الحقيقة الجوهرية اللذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ «أنا» غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ «هو»؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئًا زائدًا على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك «أنت أنت» (٢).

ومن هنا فماذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التي تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لا نهاية لها، وفي شفوفها وفي إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن

(١) هذا معنى كلمة « برزخ » في المذهب الإشراقي . ونحن نعلم أن لها أيضًا معنى متصلا بشئون الآخرة . فهو الحد ما بين العالم السماوي والعالم الأرضي ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » تحت المادة) . ويكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخروي مباشرا بحيله شيئًا مجرى في باطن النفس ، وأن يجرد الصوفي عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للإلوهية في رؤياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك في الموقف الأخروي في « ما بينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٢٨٠ ؛ ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن في الحق أن يتحدث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هي » ، « إياه » . إن النسبة التي هي أم جميع النسب هي « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردى ينقلها إلى المصطلح التقليدى للاهوت الزرادشتى : فهذه الماهية الأولى هى بَهْمَن (فوهو مانو ، أول الأمهرسپند السبعة ، وهو حكمة يزدان) [1] ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التى هى الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقًا للنظام الذى نراه كذلك فى مذهب الملائكة عند أبرقلس، وهو الذى يعبر عنه بالتعبيرات επιστροφη (التوجه إلى) προνοα (معاونة ، عناية) [2] . وهذه الصلة تتكرر فى الكون كله وترتب الكائنات أزواجًا أزواجا ؛ ولكل ماهية معشوقها الذى تشتاق إليه فى العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه وممده وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه يشاهد جلاله » (« الهياكل »، ص ٢٠٢) . وأخيراً «فإن من جملة الأنوار القاهرة، أبونا ورب طِلّسْم نوعنا ومفيض نفوسنا، ومكملها بالكمالات العلمية، وروح

---

(١) راجع « تقديس » بهمن : فى أول كتاب « التقديسات » للسهروردى (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢ أ) .

(٢) راجع: أبرقلس: «شرح القبيادس الأول»: نشرة كوزان سنة ١٨٦٤؛ عمود ٣٢٨. Proclus : Commentaire du premier 'A lcibiade ed Cousin

القدس (أو جبريل)، المسمى عند الحكماء العقل الفعال»(١)
(« هياكل النور » ، ص ٢٨، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها. فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بينة بنفسها ؟ أهي استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن ثمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضًا » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده سابقين تكوين الحكم المنطقى ! وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفى المدعو إلى النفوذ باطنًا إلى الإيمان – وإلى درجة أعلى – ، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولا التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته ، وبهذا يبعد الصوفى عن كل سند منطقى وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردى باتخاذه موقفًا ضد فكرة «العقل» الأرسطاليسية – ضد القول بأن العقل هو الله، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس، ضد البقاء» غير الشخصى

---

(١) راجع : « هياكل النور » : طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ؛ والترجمة الهولندية التى قام بها صمويل فان دن برج فى سجلة الفلسفة « يناير ١٩١٦ ؛ الهيكل الرابع والخامس
S. van den . Bergh , in Tijdschrift voor Wijshegeerte .

وحده، بعد الموت (١) – نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمرًا ثلاثة قرون، الكفاح الذى قام به الصوفية في الإسلام ، من أمثال المحاسبى والخراز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان (٢) . فمنذ المحاسبى صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة. وفضل السهروردى فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجواب من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحت بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده في مستهل كتاب «حكمة الإشراق » .

وجه السهروردى الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائيين ، وكانت بمثابة مدخل منطقى ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سدى (٣) . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أسسه حتى لا

---

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثاني ، في نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفى في الإسلام » ص ٦١ وما يليهـــا Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane.

(٣) راجع : «حكمة الإشراق » ؛ ص ١٣ .

يستطيع أى شاكٌ أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن - أى التجربة الحكمية ، إن صح هذا التعبير (نوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) - هـ » نوق إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن (اقرأ : أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا مَنْ قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطن من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذقلس وفيثاغورث وغيرهما ... (وهى أيضًا) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبوزرجمهر » (« حكمة الإشراق » ص ١٦ - ص ١٨) . وأقاويل كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تفند - وقد كان هذا أيضًا ردُّ سوريانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون - ، لذا يقول السهروردى : « لا رد على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على « حكمة الإشراق » ، ص ١٨) (١) .

وأحكم الحكماء المتألهين هو إذنْ من يملك التجربة الذوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفى . « وكتابنا هذا (« حكمة الإشراق ») لطالبى التأله والبحث . وليس للباحث الذى لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله. فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فإنها جُنّة للبحث وحده، محكمة، وليس لنا معه كلام

---

(١) الكتاب السابق : ص ٢٨ ؛ ص ١٦ ؛ ص ١٨ إلى ٢٠ .

ومباحثة فى القواعد الإشراقية ، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٥ - ٢٦) . وفى كتاب آخر ، يؤكد السهروردى ويلح فى أنه «يجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف : وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون (سورة العنكبوت : ٤٢)». ويستشهد الشيخ (السهروردى) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فمى بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال: « إنى أذهب إلى أبى وأبيكم ليبعث إليكم الفارقليط الذى ينبئكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) » [١] . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت خيالات زائفة ؛ لكن إذا نفذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردّها إلى بيّنة تصورية منطقية، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط الثانى من شروط المتأله . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوى لكل نور، والذى معرفته هى بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ، لا بوصفه موضوعًا أيا كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات، ونسج من السؤال والجواب. وفى مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » [٢] ، يجد الرائى نفسه فجأةً خلال رؤيته الليلية فى حضرة « عشرة شيوخ حسان السيماء قد انتظموا

---

(١) راجع « هياكل النور » : الهيكل السابع .

(٢) النص والترجمة منشورتان فى « المجلة الاسيوية » Journal Asiatique ، يوليو - سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٤٤ و ص ٦٦ [راجع الترجمة العربية فى ملحق هذا البحث] .

هناك صفًا صفًا » ؛ وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التى تهيمن على الأفلاك ، وكلها صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملازمة أولئك للصمت : «لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون أشباهك». ويلوح تماماً أننا ها هنا بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم فى مذهب أبرقلس يفسرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ، وما هو الذى لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة فى النظام الأعلى (١). والغرض المعين الذى يَهْدف إليه السهروردى فى كل هذه الرسالة هو أن «يوحى» وأن يُشْعر بأن اكتشاف معنى الأمثال التى تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع (٢) . وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حدّ عالم البشر الذى بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه. والانتقال إلى الأقوال فى صورة أمثال يحدد نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ، لكن هذا الوحى حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التى أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حدًا - على عكس كل واحدية فلسفية - لنسب المكان والزمان ومظاهرهما ، وسيكون هذا محك التوحيد. ولهذا فإن ملك هذا الوحى يجب أن يستثير حادثة واقعية، لا مجرد بينة رؤية فحسب.

---

(١) راجع أبرقلس : «شرح على طيماوس » ، نشر ديل جـ ١ ص ٣٤١ Proclus : In Timaeum ,éd . Diehl ، ثم « فى وجود الشر » ، نشر كوزان De Malorum Subsistentia , éd . Cousin

(٢) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكى للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الأسيوية » J. A ، الموضع السالف ، ص ١٧ تعليق .

٣ - التوحيد

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذى له من الواقعية ما يجعله يَشِفُّ عن الجوهر الحقيقى للواقع ؟ لاشك أننا هنا عند النقطة الأدق الأخطر بالنسبة إلى كل جهد فى التفسير ، حيث التوحيد يلقى بالموحد، حينما يُكشف له «سر السر»، في هذه الحال الباطنة التى يصفها المصطلح الصوفى بأنها حال « فناء » و«بقاء» فى آنٍ. ولاشك كذلك فى أننا نعرف هذا الموقف أيضًا في التصوف النظرى فى الغرب، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكْهَرْت – ومن السيد إكْهَرْت حتى شلنج استأنف اللاهوت النظرى هذه المسائل التقليدية. ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولا غير معلوم إلا قليلا ! ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمت شَرَك ديالكتيكى منصوب أمام صوفية التوحيد، فإن التفسير النفسانى والفلسفى المتعلق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه. وخطيئة إبليس : وهى أنه تجنب النور معتقدًا أنه يرى نور نفسه(١) ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للمظهر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها. وكثيرًا ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة – بلا تمييز – إلى صورة واحدية

---

(١) فيعميه هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ما سينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص٧١٢ ، ص ٨٧٥.

الفكر اعتقد أمثال ابن عربي وابن تيمية في الإسلام أنهما وجداها في الحلاج والسهروردي ، الأول (ابن عربي) فرحًا منه بها، والثاني (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكمًا لا استئناف له . ومن الحق أن ثمت شَركًا! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أيَّ « تبرير » منطقي ممكن، يقدم لهم ضمانًا ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميِّز ويبيِّن كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذي يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولا أن يوضح « مَنْ » هي في نظرهم الذات الواحدة التي تنطق بالتوحيد عن حق .

وعلينا ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التي تضاد البحث النظري . إن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعاني « الكتاب » الذي هو بمثابة أساس الملّة . وإنه لمن التبسيط المضلل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض في تفسير القرآن – وكذلك في تفسير الكتاب المقدس – بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن. وهناك المبدأ الذي وضعه السهروردي، وفي إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين «الأمثال» التي يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « المرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن في إدراكه أيضًا ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة «حكايات» وهو النوع الذي حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة. صرح السهروردي في « كلمة التصوف » قائلا : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر. واقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك (١) .

---

(١) في « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته. وهذا هو مبدأ الفهم « المجازي » . =

وهذا القول يحدد إذنْ ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير «فردية»، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز، مرتبة البينة القابلة لأن يدركها مباشرةً كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل « رمزى » وتخفيف من الحرفية التي يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة. وهذا التطبيق هو الذى يحدد «مراتب تصدُّر المسائل» التى تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذى يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى أمور مطروقة عادية ، يمكن تعرُّفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردها لى هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذا ما مورس حدَّد تفسير السهروردى بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية المحدثة، ممن فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب

= وهو بعيد عن التفسير الحرفى وعن التفسير الرمزى . وقد أشار السهروردى إلى أهميته ، فى كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التى أثارتها الدراسة التجريبية للنحو العربى عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٦٩٩ وما يليها ، وص ٧١٥ وما يليها . وقصدت هنا بقولى « مجازى » ما لعل الأفضل – كيما نرتفع من خلال الأقوال السالمية إلى تأثير سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ سنة ٨٩٦ م) – نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « المطلع » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ – ص ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسيرى « لظاهرة الكتاب » التى جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحددت أساليب التفسير وتفرعت ؛ وهنالك لابد من عمل رئيسى يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالى . وفى نيتى أن أعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر . وفضلا عن هذا فإن السهروردى كان شافعى المذهب ، وهى مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « التسمية » و « المسمى » (قارن النزعة ذات المذهب الظاهرى فى حالة ابن عربى) .

المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين اتجاهاً يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المتكلمون والفقهاء ، وإنما على التمثل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس فى الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام .

ولكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام، وهى المدرسة التى أسسها سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م). ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠) (١) أثر عظيم فى الغزالى (المتوفى سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق - أى جعل حقًا - مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفى قلب، أو بالأحرى كان لابد من حدوث قلب ديالكتيكى لجعل هذا المقتضى مليئًا بالنتائج الواحدية (٢) ، وهذا هو ما احتاط منه السهروردى بعناية. ولكى نفهم السبب فى ورود اسم أبى طالب المكى عند السهروردى ، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على

---

(١) راجع ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » ص ٣٩ - ص ٤٢. وفيما يتصل بالاقتباسات التى أوردها السهروردى عن «قوت القلوب» لأبى طالب المكى ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس، «ورسالت لغت موارن » (رسالة لغة النمل) ، الفصل الثانى .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربى للمقالة الخامسة) .

لســان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعونه من الله»(١). فهل هذه المقالة هى الأساس فى المقالة التى سمعنا السهروردى يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداهما أو الأخرى لا يصبح ممكنا إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذى يخلق، فى كل لحظة وفقًا للأحوال ، الحرف الملفوظ ، والمعنى الذى يقرأ به ويلفَظ .

فما تقتضيه هاتان المقالتان فى ارتباطهما يزيل إذنْ فى أن كل سيادة للتفسير الرمزى وكل تحكم للتفسير الحرفى . ومعنى الأمثال ، وهى لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط، كما قال السهروردى أيضًا) هو على نحو لا يبدو إلا فى هذه الرابطة الفعلية دائما. لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن «تقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك»، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذى يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقًا، من هو الذى يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذن صاحب الحق فى «الحكاية» (٢) . ومصير هذه الكلمة الأخيرة فى اللغة العربية يقرب بين معان مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire فى لغاتنا (الأوروبية) أن يدل عليه. فأصلها الاشتقاقى يدل على المحاكاة والتقليد والتمثيل (فى اليونانية μιμησις) . وهى تدل فى النحو العربى على إيراد المجيب لفظًا

---

(١) الكتاب السابق ، ص ٤٠ .

(٢) « الحكاية عن الماضى ، منقولة إلى الحاضر » ، و« الانتقال من القول المباشر إلى القول المباشر» راجع ماسينيون (الذى وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) و«عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

استخدمه السائل في سؤاله ، بوضعه في الموضع الذى كان عليه هو - أى السائل - أن يضعه فيه (١) . وفى هذا يتعرض الجواب ، « الذى حاكى » السؤال المسموع فى صورته الأصلية ، لخطأ فى التركيب النحوى . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين récit,histoire (تاريخ ، قصة) فى لغتنا (٢) . لكن بوضعنا السؤال عن «الحق فى الحكاية»، كما انتهينا إليه، هل يجب القول إننْ بأن «الحاكى» مقضى عليه بحكم وظيفته هذه بالخطا، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة

---

(١) راجع دى ساسى ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ - ص ٣٤٣ De Sacy : Anthologie grammaticale arabe ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا Ambos puto esse Koreischitas ? - non sunt Koreischitas وهذه الحالة ، أعنى أن تثير ظاهرة « تزمين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفى . هنا بتأثير سالمى ، مسألة جواز قراءته أو إمكان إجازته ، نقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التى نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التى تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تتبثق مشاكل يجب على الفلسفة بما هى فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هى مسألة هنا وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه فى الفرنسية بتمييزنا بين historique , his-torial [الأول يشير إلى الحدوث Geschehen بوصفه التركيب الخاص بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التى تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أى جعله ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثانى] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك فى كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ Q'est - ce que la Meta-physique, suivi d'extraits sur I,Etre et le Temps

(٢) راجع البحث الذى كتبه د . ب . مكدونلد فى « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن تزال فى حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

هنا هى مشكلة معرفة كيفية حدوث «الانتقال من الماضى التام إلى الماضى الناقص» (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معًا) ، ولا بدلنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « الغُربة الغربية » : كيف «يتمثل » فيه المصنف الإشارات القرآنية، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلمْ (راجع ما سنقوله بعد). والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال الحلاج تمامًا. وفى هـذا يجب البحث عن «السر» فى هـذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظـل دائمًا بالقوة فحسب. ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة «الكتاب» (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هيأها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذنْ إلى إثارة مسألة « الزمان » و«الذات» كيما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية. فإذا كان عندنا (الأوروبيين) أن حالة «التتابع التاريخى» تكوّن حالة ممتازة، هى حالة تتابع يستمر ناميًا فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث «تعيينه الزمنى» كما هو، فإننا نجد على العكس من هـذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصًا بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى، وهى حالات تتوقف «حقيقتها» فى كل حالة على الإرادة الإلهية التى تهبها الوجود. ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطوقًا به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائيًا إلى « سر الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الاسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلهية ، حق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتًا

للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونُه ماهية ليست لها مطلقًا صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولا مباشرًا (جوابًا) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذًا على المؤمن الذى منح موقتًا هذا الحق الا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعميه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقًا أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارئ، «الحاكى » ، أن يكون كذلك، اللهم إلا على حساب خطأ فى التركيب النحوى، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») ؟ ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردى هى فى أن رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصًا مؤمنًا إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أما وقد تبينا ينبوع – أو بالأحرى هاوية – المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردى. ففى كتاب «كلمة التصوف» أيضًا يقول (١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك لله بالوحدانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصغرى، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان، حتى ينطوى فى الربوبية

---

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية.

القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلو الذى يتم بـ « انطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحدى يدعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولننظر إذنْ فى كيف أن «الحكيم المتأله» عند السهروردى يكون دائمًا على ارتباط وثيق بالصوفى المجرب الذى يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضًا أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ «spéculatif» وفقًا لمعناه الاشتقاقى (speculum = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التمويه. وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطا لإخوان الصفا [1] » . وفيها أن ثمت درجات للحكمة النظرية أربعًا تترتب على النحو التالى :

أولا — إن المعلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه. والمرآة لا قدرة لها إلا على المحاكاة (« الحكاية » !)، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها . فمن يَنس وَهو ينظر فى المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التى يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه فى المرآة. وعلى العكس نجد أن من يعرف ما هى المرآة يرجع الصورة التى يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة. فلننظر إذنْ إلى مجموع

---

(١) « رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ فى الثبت الذى وضعه رتر . وفى منطوق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصًا على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قمنا به هنا وفقًا لمخطوطة راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة ١٣٠٧ – ب .

الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة ؛ ولا تعزُ كمالاتها إلى هذه الانعكاسات ، بل أنظر إليها جميعًا كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

ثانيًا – وفي مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أي أن « معرفته » هي عين « وجوده ») ، وأن وجودك ينطوي إذنْ على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك « المرآة » ؛ فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء آخر غيرك أنت .

ثالثًا – والآن فلتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي هي » ، لا تملك وجودها بذاتها . ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات .

رابعًا – وأخيرًا ، المرتبة النهائية . قطعت نظرك عن ماهيتك، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود » الأشياء قائم بها . وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء . هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبين لنا كيف أن النص يُجمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو « الكشف » الحقيقي وتحقيق الذات الأحدية الإلهية . وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد «بحث ظاهرياتي»؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته. وثمت رسالة أخرى خصصت لعرض المذهب الصوفي وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها

مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأي لبس، وهي «رسالة صفير سيمرغ»[1]؛ وفيها بيان وجوب نسيان الصوفي ذاته ، بل ونسيان نسيانه : «فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعد من الشِّركِ المقنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفني فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه ، لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

وثمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائي للتوحيد الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي :

أولا – درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً – ومن يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهي كل أنواع « الهو » ، أعني أنه لا أحد غيره «هو» يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه ويشتق منه .

ثالثاً – ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً – لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ؛

---

(1) رسالة صفير سيمرغ » (بالفارسية) . ثبت رتر ، تحت رقم ٦٧ ؛ وقد نشرها أشبيس وخنك في « ثلاث رسائل » Sopiess - Khattak , Three Treatises ، ترجمة فرنسية في مجلة هرمس Hermés ، السلسلة الثالثة ، ٣ ، ١٩٣٩ . والنص الذي حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثاني.

وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً. ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كفراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفي ليس هذا «الأنا» الذي يقول : «أنا » ، وإنما هو : الأنا الذي فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أي تقال على الإنسان على سبيل المجاز (١). ولكن هذا المظهر الدال على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينة ما يدفعه المؤمن ثمنا وفداءً لهذا اللطف الذي دعى إلى التنعم به لهذا يضيف السهروردي قائلا إن هذه الصيغ كلها ليست بعد إلا حجباً، والمتقدمون في الطريق يُفرِّقون هذه الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) في بحر الفناء؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهي ، وتختفي كل إشارة «كل شيء هالك إلا وجهه » (سورة القصص : ٨٨) (٢) .

وهذا التوحيد للواحد لا يتم إذنْ بعملية يكفي فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي يتحدث عنه الفلاسفة الخلص؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفي.

---

(١) راجع ، ماسينيون : « عذاب الحلاج » Passion ، ص ٥٢١ – ص ٥٢٢ .

(٢) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وباول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٧ : قال الحلاج : «ما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية [١] ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لا مفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضاد ديالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنينية » مع الله [٢] . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلا أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدو لها دائمًا محجوبًا بحجاب. ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عمومًا ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن، حسبما تشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذات، فى اعتبارات تكون فى تبادل ديالكتيكى . وعكس هذا تمامًا هو ما يحدث عند الحلاج والسهروردى ، وفقًا لإلهام يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ما هو إلا شرط للحب ، ولكنه «الأنا» المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذنْ أن يقبل التضحية بنفسه ، ويُجْذَب .

وكثرة ورود النصوص الحلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردى

---

(١) راجع فى كتاب ماسينيون : مجموع نصوص Recueil de textes ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٢) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٢ .

تشهد بأن هذا الأخير كان شاعرًا بالرابطة التي تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة ، وأن تفهم شخصية السهروردي ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهنالك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى في المذهب الإشراقي غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهناك واحدة من هذه الاقتباسات التي في لهجتها العادة ما يوضح لنا المماثلة التي أكدناها هنا (١) :

بدا لك سرٌ طالَ عنك اكْتِتامُهُ ولاح صباحٌ كنت أنت ظلامُهُ

وأنت حجاب القلب عن سِرِّ غيبه ولولاك لم يطبع عليك خِتامُهُ

وقد أمكن السهروردي القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه وريثهم كانوا على اتفاق في مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردي يتبدّى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد، والاستحالج على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أي بكل خصائصه الحلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذي يتضمنه – وصورته الأولية توجد معكوسة في حالة إبليس – كما يصفه الحلاج (٢) : « واعلم أن العبد إذا وحَّد ربه تعالى فقد أثبت نفسَه (٣) . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك

---

(١) حفظها لنا الدواني ، أحد الذين شرحوا السهروردي . راجع النص والترجمة في «ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .

(٢) في جوابه عن سؤاله النهرواني لما أن سأله أن يفيده بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= « الديوان » ، برقم ٥٥) .

هويـة لك في لا نيتي أبداً كلي على الكل تلبيس بوجهين

(أي : هويتك تتمثل في أعماق وجودي أبداً ، فادعاء إضافة كلي إلى الكل إنما هو وهم مزدوج) .

الخفي . وإنما الله تعالى هو الذى وحّد نفسه على لسان من يشاء من خلقه (١) ». ويناظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وقَرْن تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التى تكون « الأنا » الهُوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضًا. وفى دعاء مشهور أورده السهروردى مرارًا (٢) ، يقول الحلاج :

فأينَ ذاتُكَ عني حيثُ كنتُ أرى   فقد تبيّنَ ذاتى حيث لا أين

وبمناسبة هذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاج الله قائلا :

بيني وبينك إنيٌّ يزاحمني   فارفع بإنِّيك إنِّيٌ من البَين

يلاحظ السهروردى أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه » (٣)

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكتب التفسيرات المفرضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال

---

(١) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : «تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٢) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالأبيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) . الإشارة إلى « الألواح العمادية » مخطوطة برلين ، ورقة رقم ١٥٣ أ .

(٣) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٢ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ س ٢٣ – س ٢٥ : L. Massigon Quatre textes inédits relatifs a la biblio grapohie de al Hallaj

تفسيرات ابن تيمية وابن عربى [1] ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاهًا نحو مذهب الواحدية ، نقول إن تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة « انطواء » كل النسب المكانية التى تدع للفكر المنطقى ملاذًا ويتمكن من الامتثال النظرى . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ «ناكُوجا أباد» (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير المتمكن !) ؛ ونحن نجده فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . ففى استهلال رسالة «مؤنس العشاق» نشاهد ثلاثًا أشخاصه القلق والشهوة والجمال. فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أتى، يجيبه : «أنا قادم من ناكُجا أباد » [2] . والحكيم الذى يسأله الرائى فى رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيرًا إخوانه المصطفين فى صفوف أسبق منه ، قائلا : «قد وصلنا إليك من ناكُجا أباد (من حيث أين لا أين)»[3]، وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير المتمكن). وأخيرًا نشاهد فى رسالة «لُغَت موران» (لغة النمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المكى قال عن الرسول ، كما قال أيضًا عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى

---

(١) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٢) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية Recherches Philosophiques » سنة ١٩٣٢ – ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠

(٣) راجع النص والترجمة فى « المجلة الأسيوية » ، ص ٤١ ص ٥ – ٦ ، وص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

عليه)، أى أن الكون والمكان قد زالا عنه ، ويذكر قول الحلاج المشهور عن النبيّ (مسألة المعراج) إنه « غمض العين عن الأين » (١) . وهذه الأقوال مفروض أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتمته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهات الستة ؟ ». ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول!» وقد كان هذا تصويراً سابقًا لمصير السهروردى (٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذى يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوى على «النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهى لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة «فى هذا العالم». وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذى هو كل مكان العالم – هو الذى «تحكيه» وترويه رسالة صغيرة تحمل عنوانًا مليئًا بالمعنى هو « الغربة الغربية » (٣) . والاتجاة الذى يريد الإشارة إليه ، وهو المرئى بعد انتهاء كل

---

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمكى والواردة فى الفصل الثانى من «رسالات لفت موران » قد وردت أيضًا فى «كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة الحلاج هنا مأخوذة من « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضًا كل الأمثال الواردة فى هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة ، وإنما هى حشد من الصور ، وفى كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « الغربة الغربية » . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل (فى « المجلة الأسيوية ») ص ٢٤ – ص ٢٥) على أنه « الغربة الغريبة » . لكنا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع النص اكثر .

الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء . وسيناء هى أولا المحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهًا لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفى ، لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة فى الرؤية المباشرة (لله) قد عبر حقًا عن رغبة فى الموت . ويتابع السهروردى هذه المسألة فيقول إن سيناء هى السر المحجوب فى الكتب اللاهوتية وفى أمثال الحكماء ، ثم خصوصًا فى قصة سلامان وأبسال التى وضعها مؤلف قصة حى بن يقظان (أى ابن سينا (١)) [والمقصود القصة الأصلية ، لا قصة ابن طفيل] ؛ ففى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « وربما هاجر إليه أفراد من الناس» (٢). ومستهل رسالة « الغربة » يتحدث عن رسالة بعث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبأ (سورة النّمل : ٢٢) ، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى، ويأمرونه بأن يلوى إلى جبلهم ويبلغ أهله وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بسم الله

---

(١) كل هذا على الرغم من النقد الذى يوجهه السهروردى فى مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سينا ذات النزعة المشائية المغالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما : « المجلة الأسيوية » ، ص ٣١ - ص ٣٣ .

(٢) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، ص ١٢ من النص ، وص ٢١ من الترجمة Mehren , Traités mysitques d' Avicenjnne .

مجـــراها ومرســـاها » (ســورة هــود : ٤٢) (١) وكل ما قدرت ملاقاته في الطريق مشروح في هذه الرسالة (٢) .

وميزة هذه الرسالة (« الغربة الغربية ») أنها تبين لنا طريقة تفسير السهروردى للقرآن ، في تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى عاشتها «في العهود الماضية » أشخاص مختارون تعين مراحل رحلة تمت في «العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكوّن تطوراً درامياً يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب «لزمان» الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير : « فأنا في هذه القصة » ، أى أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب في الغرب ، في قرية القيروان « الظالم أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به في أعماق بئر لا يسمح له بالخروج منه إلا في الليل فقط كيما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم

---

(١) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٢ إلى سفينة نوح .

(٢) راجع مخطوطة عاشر ١ ، ٤٥١ ، ورقة ، ٢ أ و ٢٧ أ (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « إنه من الهادى أبيكم وإنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقناكم فلم تشتاقوا ؛ ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا (إليكم) فلم تفهموا ... واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فانفض ذيلك وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلك أهلك واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب في السفينة التى باسم الله مجراها ومرساها . في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق » .

المنوع من دخوله . ولابد من الرحيل ، الرحيل حقًا « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التي خرج بها ماني ، وهو يموت ، من مصرائيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نزل في حالته الخاصة . وبلوغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذي يسكن المشرق كما تقول الآية : « (ياأيتها النفس المطمئنة) ارجعي » (سورة الفجر : ٢٧ - ٢٨)، لكن حذار أيتها النفس أن تفهمي من الوطن دمشق أو بغداد أو أي وطن آخر أرضي .

وهذه اللعنة نراها واردة في مستهل رسالة السهروردي الموسومة باسم « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » (١) ، والتي هي على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « الغربة الغربية » . وفيها إيضاح لقول النبيّ : « حب الوطن من الإيمان » ، وفي كعبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، متكرة للهياكل التي هي الأبدان الأرضية كما تتكر الأصنام وتحطمها . فإذا ما عرفت معنى الوطن الحقيقي ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة، فاخرج من هذه القرية الظالم أهلها ، واذهب إلى عبادان ، القرية التي بعدها تتمحى الحدود كلها (٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولا على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس لا يتوقف أبدًا ، بل يظل في سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر؛ وفي إبان تمامه تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتحرق كيانه الذي

---

(١) مخطوطة عاشر ، ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التي توجد في أقصى جنوب بابل هي إذنْ بمثابة الطرف المقابل الصوفي للمدينة الغربية ، القيروان .

هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعد شيئًا إلا وجده مملوءًا بهذا النور ، هنالك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الحلاج : « أنا الحق »، تبدو بوضوح في النص : أبو يزيد البسطامى والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد كانوا أقمارًا فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلألأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذى يُنْطِق كلَّ شيء هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه (١) .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية السهروردى فى قراءة القرآن ، فيثبته لنا على أنه « الواحد » الذى يوحد نفسه بنفسه فى شهادة الإيمان التي ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ، وفى الوقت نفسه نشاهد فى النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهى التسوية التى وصفها الفلاسفة الخلص بأنها مساواة تصورية فكرية ، هؤلاء « المتصدرون (٢) » (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحو » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بينة مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الحلاج قائلا :

أنت بين الشَّغاف والقلب تجرى مِثْلَ جَرْىِ الدموع من أجفان

---

(١) الموضع السالف ، ورقة ٣٩ ب – ١٤٠ .

(٢) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

وتُحلُّ الضميرَ جوف فؤادي   كحلول الأرواح في الأبدان (١)

ويعلم القلب هذا يتابع السهروردي طريق الحلاج كيما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد في صفحة من كتاب « الألواح العمادية » فيها مقتبسات كهمة تدور حول هذا الموضوع (٢) .

«واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال : ٢٤) . والسهروردي يلح في توكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادي ، بل النفس ، النفس التي يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هي النفس الذي نفحه الله في آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار : ٨، وسورة الحجر : ٢٩) : وعلى هذا فإن الله وهو نور (سورة النور : ٣٥) ، النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : « الروح من أمر ربي»)؛ وفي هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذي هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحول للفكر المنطقي ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل. وليس هذا بينةَ إشراق مثالي خالص ، ولا حكما مجرداً، إنما هو تحقيق فعلي ، في الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذي يأمر بالرجعة أعني بتوحيد الواحد ، ويثير الرغبة في الموت كما أبداها موسى، ورغبة

---

(١) النص والرحمة في « ديوان الحلاج » تحت رقم ٦١ ، وفي « عذاب الحلاج » ص ٥١٧ ؛ قارن رقم ٦٨ :

ياسر سري تدق حتى   تُخفى على وهم كل حي

(٢) فيما يتعلق بما سيتلو ، راجع « الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، ورقة ١١٥٢ - ١١٥٣ .

الحلاج التي أشار إليها . السهروردى في هذا المقال موردًا نصين من أهم النصوص. فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح(١) :

اقتلوني يا ثقاتي إنَّ في قتلي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

وهذا أيضًا هو ما عناه بهذه الكلمات (٢) :

هيكليُّ الجسمِ نوريُّ الصميم صَمَدِيُّ الروحِ ديّانٌ عليمْ

عـاد بـالروح إلى أربابـهـا فبقيَ الهيكلُ في التُّرْب رميم

ولكيلا يكون ثمت خطأ في فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذي يتخذه السهروردى وصفًا لحاله ، يختم هذا لمبحث الطويل في معنى «القلب» بخاتم ما علمه الأنبياء ، فهو يقول : إن هذا ما علمه المسيح حين قال : تشوقوا لرؤية أبيكم في السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أبي وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهى التي أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد في التنزيل : « ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (« في الإفاقة من غلبة الحالة ») ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ – ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٢ إلى « لفت موران » ، أضف « الألواح العمادية » ، ورقة ١٥٣ أ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردى في « البستان » للدواني ، أضف « الألواح » ، ورقة ١٥٣ أ .

أو أدنى » (سورة النجم : ٨ - ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقًا ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١٥٢ أ) .

ويكفينا هنا أن نسجل أن السهروردى يفسر حالة الوجد التى اعترت النبىّ ليلة المعراج وفقًا للتفسير الذى قال به الحلاج : فالنبى ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية (١) . ولكن هذا النطاق حد ، ولذا فإن النبىّ لا ينفذ الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانيًا بدوره . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردى على مذهب الحلاج فى هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه فى تاريخ التصوف فى الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هى التى أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوى ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبدًا .

* * *

وإنا لنعرف كيف أجيب الحلاج إلى طَلِبَتِه . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هذه القضية التى اهتزت لها بغداد طوال عدة سنين فى مستهل القرن العاشر (الميلادى = الرابع الهجرى ، وقد توفى الحلاج سنة ٩٢٢ م = ٣٠٩ هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون إيضاحًا كاملا حاسمًا إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له فى هذا الباب. أما فيما يتصل بحالة السهروردى ، فالملابسات التى أحاطت بها

(١) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهرزوري هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب في الوقت الذي كانت فيه حكومة هذه المدينة فى يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر (١) . فقامت صداقة عميقة مخلصة بين الشيخ الفتي وبين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهرزورى) صدى للمجادلات المتزايدة عنفاً والتي جرت بين السهروردى والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروردى قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما فى أعماق فكره ، مستخدما تعبيرات شائكة جداً . فما أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذى دافع الشهرزورى بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت فى أيديهم المسئولية السياسية فى نظر صلاح الدين ! فى شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ (٢) ، نرى أن التهمة الرئيسية التى وجهها الفقهاء ضد السهروردى هى أنه قال فى كتبه إن لله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب . السهروردى بأن الله قادر على كل شيء ، فقالوا : إلا على خلق نبى ، فأجاب سائلا : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر : ويلوح كذلك أن ابن تيمية (٣) هو الآخر لم يأخذ على السهروردى شيئاً غير أنه ادعى

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، راجع الشهرزورى ، « نزهة الأرواح » ، ص ٩٧ – ص ١٠٠ .

(٢) عماد الدين : « البستان الجامع » ؛ وهذا النص بسبيل أن ينشره كلود كاهان Claude Cahen فى « مضبطة الدراسات الشرقية » Bulletin d' études rientales ، وهو الذى تفضل فنبهنى إلى الموضع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، « مجموعة الفتاوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، جـ ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة السهروردى بحالة ابن سبعين .

النبوة. وهذا الدعوى تذكرنا بقضية مشهورة هى قضية الشاعر الكبير ، أبى الطيب « المتنبى » ، الذى ظل هذا اللقب مرتبطًا به أبدًا ، وقد اتهم بأنه مشترك فى مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التى اجتمعت فيها دعوى الشيعة فى الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان (١) . ومن الحق أن الحلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصى الإسماعيلى ، لكن بعد أن بدل فى معانيها تبديلا كاملا (٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضًا المقياس الذى يحدد نسبة الطابع الشخصى الذى يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردى ، والمقياس الذى يكوّن وحدتهما . بيد أنه من الجلىّ أنه فى نهاية القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية فى القاهرة، التى كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال فى عراك مع الفرنجة، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسى الذى كشف عنه العلماء والفقهاء فى تقريراتهم إليه عن السهروردى، قائلين إنه لو ترك

---

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبى إمام العصر الإسماعيلى فى الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسى بدمشق سنة ١٩٣٦ Massignon : Mutanabbi devant le siécle ismaelien del' Islam (Mém de l' Inst . Fr . de Damas) ؛ ور. بلاشير : « شاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى .... أبو الطيب المتنبى » باريس سنة ١٩٣٥ ، ص ٦٦ – ص ٨٤ :R . Blachére , Un poéte arabe du IV siécle de l' Hégire :

(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التى قام بها ماسينيون فى « أخبار الحلاج » ، ص ٤٨ – ص ٥٢ .

حيًا، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عم فسادُه فى البلاد . ووفقًا لهذه التقريرات أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر ، لأنه كان يحب الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهددًا إياه بخلعه من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ماذا جرى ؟ لسنا نعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقًا ، وبعضها الآخر يقول إنه مات قتلا بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهرى قد انتقم من الذين اتهموا السهروردى، فيما بعد ؟ مهما يكن من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابسات الخارجية لهذا الموت لمكانة السهروردى فى « تاريخ النزعات الصوفية فى الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مآسٍ » ، والصلة الروحية العميقة التى تربطه برجل كالحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالى ، وهو الشيخ الفتى عين القضاة الهمذانى ، الذى مات مثله شهيدًا بعد أن جاوز الثلاثين بقليل – هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقتهم فى الوجود والحياة ، كما تتحدد فى توقعاتهم ، وفى توثبهم المشترك سعيًا وراء الموت، هذا الموت الذى تقبلوه مقدمًا على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذى فرض عليهم إيمانهم بميثاق التوحيد نفسه أن يتظاهروا به (١).

---

(١) توقع وإحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمذانى (الذى أعدم فى الليلة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « نسأل الله الموت والشهادة .. نسأله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، يناير – مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨ .

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر ، وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بديا لنا أول الأمر عند السهروردى على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبى وحكماء إيران ، أعنى فى اعتناقه لمذهب في النور جاء ، فى مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه بلغة علم الملائكة فى إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالا في شكل أمثال ، لأنها حادث واقعى فيه ينتظم النفس ذلك النور الذى يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظرى ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله فى توحد الواحد الذى يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أى جواب أن يقدم إلينا سرهَ ويحلّ معماه .

لقد بدأ السهروردى حياته الروحية بنغمة من شعر الحلاج فى التوحيد :

لأنوارِ نورِ النورِ في الخلق أنوارُ   وللسر في سرِّ المُسرِّين أسرار (١)

وقضى عمره يوقع عليها متنوع الألحان.

---

(١) نشره أشبيس فى « ثلاث رسائل » ص ١٠٥ G . Spies Three Treatises
وورد فى « أخبار الحلاج » ، برقم ٣٢ (= « ديوان الحلاج » ، برقم ٢٢) .

1 - A. Ritter , phililogika , IX. Sie vier Suhrawardi. I. Shihab al dinal - Suhrawardi al Maqtûl (in Der Islam, 24. Band, 1938, Heft, 3-4, P. 270 - 286) .

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردي الموجودة في استانبول : ثَبَت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2 - Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 436 - 438 .

والملحق جـ ١ ص ٧٨١ .

3 - L. Massignon , Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. paris, 1929 .

في الصفحات من ١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ونجمل ترتيب تاريخي ممكن ، وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La Passion d'al Hallâj ;

b. Essai sur les origines du lexique technique;

c. Le Dewân d'al Hallâj;

d. . وأخبار الحلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث في بيان مكانة السهروردي .

٤ – كتاب « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٠ م) . ومعه فى داخل النص شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٨١١ هـ = سنة ١٣١١م) ، وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) تملأ الهوامش .

5 . Max horten , Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi , Halle a. S . 1912 .

٦ – تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

7 - Muirammad Iqbai. The deveiopment of metaplrysics in persia . London. 1908, p. 121 - 150 .

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين الحلاج وبين السهروردى لم يتعرض لها .

٨ – كتاب « هياكل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9 - De Tempels van het Licht (in Tijdschrift voor Wijshegeerte), Januari 1916 , pp. 30 - 59 .

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبيّن الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ – مادة « السهروردى » فى دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ – « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسى الدكتور أتوّه اشبيس O. Spies فى دلهى ، سنة ١٩٣٥ (Jamia Press) .

12 - Le Familier des Amants .

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنرى كوربان (صاحب هذا البحث) ، وظهرت فى « المباحث الفلسفية » جـ ١١ (١٩٣٢ - ١٩٣٣ ص ٣٧١ - ص ٤٢٣)

Recherches Philosophiques

13 - Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique

(رسالة أوزير جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان وپاول كروس فى « المجلة الأسيوية » ، عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ - ٨٢ .

14 - Three treatises on mysticism... edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935 .

كتاب يشتمل على النص الفارسي مع ترجمة إنجليزية لرسالة « صفير سيمُرغ » ورسالة « لغت موران » ، وكذلك ترجمة السهروردى للنص العربى « لرسالة الطير » لابن سينا إلى الفارسية ؛ والنص العربى لترجمة حياة السهروردى الواردة فى « نزهة الأرواح » للشهرزورى (راجع النقد الذى كتبه پاول كروس فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » Orientalistische Literaturzeitung ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٢٩ - ٥٤١) .

15 - Deux épitres mystiques de ترجمة فرنسية لبعض مما فى السابق Suhrawardi d' Alep par H. corbin : Epitre de la modulation du Simorgh et Epitre de la langue des fourmis , in Revue Hermés, 3e série, III, 1939 .

أرى من المهم أن أسجل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية فى الإسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، فى مجال التجربة الإشراقية هذا. جل إن الأفكار

والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة ، لكن ثمت ما هو أكثر من هذا فقد قام فنسنك ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبي الكبير ابن العبري (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) وهنا يلاحظ أن الإشارات التي يلجأ السهروردي في مقدمة رسالته في وصف « السيمرغ » الصوفي ، قد أخذها ، وبحروفها ، ابن العربي في مقدمة كتابه «الحمامة» (ترجمة فنسنك Wensinck ونشر في ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ – ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يعلق بالسيمرغ ، وحتى بالحمامة القاتلة ، رسولة نوح ، ولكن بالرمز الصوفي للروح القدس .

١٦ – « كلمة التصوف » . (عرفها فيما بعد اشبيس في نصّها العربي) .

١٧ – ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الإسلامية « Revue de Etudes Islamiques) .

١٨ – « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » . راجع رتر : فيلولوجيات ٩ ، تحت رقم ٢١ .

راجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج » ، سنة ١٨٩١ Les manuscrits Arabes ... ds l' Institut des Langues Orientales وفيه يورد جونتسبرج D . Gûnzburg النص الكامل (ص ٢ – ٩) لرسالة مجهولة تكون القسم الثاني من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ب) . ولقد استرعاني اتفاق العنوان فقمت بمقارنتها بالمخطوط عاشر أفندي ١ ، ٤٥١، ورقة ٣٧ ب – ٤٢ ب ، فوجدتها هي بعينها رسالة السهروردي . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردي ، دون علم من الناشر بذلك .

« أصوات أجنحة جبرائيل » *

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان « آوزبر جبرئيل » هي في جوهرها قصٌ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ، وفي خلل هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة

---

* كتب هنري كوربان وباول كروس مقالة بعنون : « أصوات أجنحة جبرائيل» للسهروردي رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وباول كروس » في « المجلة الأسيوية Journal Asiatique ، عدد يوليه – سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ – ٨٢ :

Suhrawardi d' Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel. traité philosophiqne et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. corbin et P . Kraus .

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه : ثم ترجمنا الشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد علي باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ : راجع هـ . ريتر في مجلة « الإسلام » جـ ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية – وهي الترجمة الواردة هنا – فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المأسوف على شبابه الممتاز باول كروس ، ولابد أنها من عمله ، وقد آثرنا هنا نشرها – على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع – ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد إحياءً لذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .

الكون ومبادئ الحياة الصوفية. فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابه هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت في محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئًا آخر غير « العقل الفعال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميِّز فيها قسمين وفقًا لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفي الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي : «صدور» العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر، وإيجاد عالم الكون والفساد. بيد أن العرض هنا ليس عرضًا تعليميًا؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفي تبادل الأمثلة والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعًا متجانس الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مساوية مناظرة لها تكفي نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور، بأن توحي بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثنيا » ، وبالأرحاء التي يديرها أولاد ، إلخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزًا ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولامناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذى وضعه لها شخص مجهول الاسم والذى كان لنا فى هذا خير دليل ، لما كان فى استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألغاز ومُعَمّيات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرائى (السهروردى) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذى صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث فى العالم السفلى ، أى تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنسانى ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو «قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة من العملية الكونية ليست إلا الطب (١) . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفى قد انتهت .

والقسم الثانى فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً . فبدلا من الصور التى كانت فى القسم الأول ترمى إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة، الروح، اللوح، إلخ)، وتفسير كثير من الآيات القرآنية، وذكر الأبجدية الصوفية (الجَفْر) ، إلخ .

---

(١) قارن هذا بدور الطب فى نهاية « رسالة الطير » لابن سينا : وهى الرسالة التى ترجمها السهروردى من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلا : « علمني الآن كلام الله». واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « مادمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له » . وهنالك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهي معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث. بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى في سياقه . إن هناك مسائل ثلاثًا تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد في سياق التحدث عن « جناح جبرائيل » بوصفه مبدأ النظام في العالم السفلي ، فذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار، وأخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هي التي يتحدث فيها عن جناحي جبرائيل : الجناح المضيء والجناح المظلم ، ويكشف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخريين، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس ، فلابد إذن من بيان مكانته في المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هي الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو الملك الذي بعثه الله لينفخ في آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذي أرسله الله من بُعد إلى مريم . ويتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هي الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصغرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يحو إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التى منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحى جبرائيل يفضى إلى عرض مسهب للثنائية التى تقوم أصلا للطبيعة المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التى يعبر بها السهروردى عن حال العالم متلجئًا إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثُلاث : جمال ، عشق ، قلق – وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدون فى مقدمة رسالة « مؤنس العشاق » ، ممثلين فى أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد فى الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التى يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هى ، فى آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علِمْتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط ». ونرى جوابًا آخر يبين أن هذه القرى التى يتحدث عنها القرآن (سورة النساء: ٧٧) ، وهى « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى »، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هى نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهى الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن فى ختام المباحث التعليمية ذات البراهين. ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير. ولا جدوى بعد فى الدموع والصيحات، وما يبقى

هو الدعوة المضمرة المتضمنة في مستهل الحديث : « مادمت في هذه القرية، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » ولهذا فالواجب إذنْ ألا يفكر، بل أن يرحل ، ويعود فعلا إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردي في موضع آخر .

(شـــرح) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل
للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك
السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديس دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك. سبحان القدوس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من هويته ، ووجود كل مافى الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده. وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعًا .

مقدمة

حدث فى يوم من الأيام فى محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن رجلا سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصر نظره تكلم من غير روية فى مشايخ السلف. ولأجل تقوية رأيه المنكر، استهزأ بمصطلحات المتأخرين، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبى على الفارمذى (١) رحمة الله ، قائلا : إنه سُئِلَ لِمَ سَمَّى ذوو الخرقة

(١) هو أبو على الفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبى القاسم القشيرى (صاحب =

الزرقاء (١) بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل – فأجاب : أعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل، وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلا : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذيانا مزخرفًا ؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمرت عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق ، ورفعت ذيل المبالاة إلى كتفي ، وطويت كُمّ تحملي واعتمدت على ركبة الفطنة . وسميته على طريق الشتم بليدًا عاميًا ، وقلت : إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلا وكان فيك خلق الرجال .

= « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالي ؛ كان أحد الصوفية الذين قالوا «بالتوقف» في مسألة الحلاج . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامي ، « النفحات » (نشر ف . نساو وليس F. Nassau - Lees في كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٥١٩ – ص ٤٢١ ؛ والعطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، جـ ١ و جـ ٢ ، انظر فهرس الأعلام تحت المادة ؛ والهجويري ، « كشف المحجوب » ، نشر اتشكوفسكى Zukovski ص ٢١١.

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لخرقة الصوفية ، راجع أوتو برتس ، « رد الغزالي على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفي التاريخي لسنة ١٩٣٣ ، جـ ٧ [منشور سنة ١٩٣٣]) ص ١٢ ، تعليق- G. Pretzl : Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber . Bayr Ak. d Wiss . Phil. hist. Abt.) Die Tor Andrae Person Muhammads .

ولأجل هذا أدعو هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل

مبدأ الحديث

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء (١) وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال (٢) كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهي الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردي ، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم (٣) على أطراف العالم السفلي .

وبعد أن أمسيت في غاية القنوط (٤) من هجمات النوم أخذت

---

(١) ش : أي تخلصت من أكدار عالم الأجسام . وهو ينسب الأنوثة إلى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية . قارن ما يقوله في «الغربة الغربية»: «أخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ١٣١) ؛ « نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى » (ورقة ٣٥ ب) . وحالة الكلام يكاد بنصه يكون هو الكلام الوارد نفسه في رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) ش : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التي تخلص منها ؛ وقوله : « بعض » قيود إلخ ، احترز به عن إدخال الحواس الباطنة (في هذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هي آلات الإدراك وحوافظ المعاني الكلية ، كأنها الخزائن لها .

(٣) ش : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولاً، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل ، راجع كذلك : « الغربة » (ص ٣١ ب) ، ففيها أن معراج النفس « إذا أمسيتم » ، وكذلك : « وبينا نحن في الصعود ليلا وفي الهبوط نهاراً » .

(٤) ش : أي بعد أن يئست بسبب القيود الحسية ؛ لأن النوم انغمار في العلائق الجسمانية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف الغيبيات ويحيط بالمغيبات الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجه : «الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا» . ولكن هذا التنبه إلى عالم المعاني موقوف على موت علم الصورة (الجسماني). وقد قال نبينا عليه السلام في حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات: موتوا =

شمعًا (١) فى يدى متضجرًا ، وقصدت إلى رجال قصر أمى (٢) ، وطوفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر (٣) وعندئذ سنح لى هوس دخول دهليز أبى (٤) وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة ، والآخر إلى الصحراء

= قبل أن تموتوا ، أى موت بالموت الحقيقى قبل أن تموتوا بالموت الطبيعى . أو (كما يقول هذا البيت الفارسى) :

قبل أن تشعر بالموت الطبيعى جرِّب العمل لجنات النعيم

وفيما يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة فى دفع الغم من الموت»، نشرة مع رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الثالثة ، ص ٥٢ من النص العربى.

(١) ش : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل ؛ بمعنى أنه هو الذى يرشد النوع الإنسانى بفضل النور الذى يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالى السعادة . وفى القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا ، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة .

(٢) ش : معنى هذا التعبير الرمزى غير واضح تمامًا . فإذا كانت « الأم » معناها الهيولى، أى الجسم ، فى مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمى » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إذنْ أن نعطى لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة » ، وأن نفهم «الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة. ويجوز أيضًا أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و « النفس » . والشارح ، بحذفه كلمة «مادر»، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر» هكذا: «لما أن انطلقت من حجرة النساء ، ومعناها العلائق الجسمانية ، قصدت قصر الرجال، أى العالم الروحانى والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول».

(٣) ش : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم إلهى .

(٤) ش : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقًا ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكر فى أرجاء نفسه .

والبساتين (١) ، . قُمْتُ فاغلقتُ الباب الذيّ يؤدى إلى المدينة إغلاقًا محكمًا، وبعد رتجه قصدت إلى الفتق الذى يؤدى إلى الصحراء (٢) . وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ (٣) حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفًا صفًا . وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم ، وظهرتُ فى حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعت عنى ممكْنة نطقى (٤) . وفى وجل عظيم وفى غاية من الارتجاف قَدَّمْتُ رجلا وأخرت أخرى . وعندئذ قلت لنفسى : شجاعة ! لنكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ رويدًا إلى الأمام (٥) ، قاصدًا السلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف (٦) . غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام

(١) ش : يقصد بهذين البابين : النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات ؛ والباب الذى إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب الذى إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٢) ش : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٣) ش : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق نفس الهيولى ، ومقدسة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربون من الله الذى يلازمون سر عزة الله المغيب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية .

(٤) ش : كأن جمالهم وكمالهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظرًا إلى هيبتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكنًا من التحير .

(٥) ش : لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم نظرًا إلى أن ذكرى بعض التعلق المادى وقفت حائلة بينى وبينهم .

(٦) ش : الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال . فإشارة المصنف إلى أنه فى طرف الصف إنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى . ويسمى أخر=

وتبسم في وجهي تبسمًا (١) لطيفًا حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتيَّ (٢) . ورغم مكارم أخلاقه وشيَمه بقيت مهابته تغلب على نفسي . فسألته قائلا : من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفونني ، إن جاز لي السؤال (٣) ؟ فأجابني الشيخ الذي على طرف الصف فقال : إننا جماعة متجردون (٤) ، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين (٥) .

لم أفهم مقاله . فسألته : في أي إقليم توجد تلك المدينة ؟ فقال : في إقليم لا تجد السبابة إليه متجها (٦) . وإذ ذاك علمت أنه شيخ مطلع (٧) .

= العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبلها ؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية ، ويسمى أيضًا روح القدس ، وفي الشرع يسمى جبرائيل .

(١) ش : يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه . – ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة « في رسالة حي بن يقظان » لابن سينا (نشرة ميرن المذكورة ، الكراسة الأولى) ، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم ؛ بل نجد فيها أيضًا هذه الجزئية التفصيلية التي تشير إلى أن الشيخ هو الذي بدأ بالسلام (النص العربي ، ص ٢) . وشارح ابن سينا يرى بحق في هذه اللفتة رمزًا جديدًا (الموضع نفسه) .

(٢) راجع فيما بعد التعبير نفسه خاصًا بالصلة بين الخادم الحبشية (= الهيولى) وبين الشيخ .

(٣) ترجمة الكلمة : « بى خرده » (المخطوطة ١) غير يقينية . وقد استبدلت بها المخطوطة ب الكلمة : « خبر ده كه » .

(٤) ش : يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام ، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية .

(٥) ش : « كوجا أباد » ، معناها سلب الأينية التي هي من الأعراض الجسمانية وإحدى المقولات العشر . ويرسم « الأين » بأنه الهيئة العارضة للجسم في نسبته إلى المكان .

(٦) ش : كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم ، ونحن قد نفينا الجسمية عن العقول .

(٧) ش : أي اعترفت بتجردهم عن المادة .

قلت: أخبرني وكرامتكم ما الذى يشغلكم أكثر أوقاتكم ؟ قال : إن حرفتنا الخياطة (١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه (٢) ، وإننا لسائحون (٣). سألته : قل لى لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصمْت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكمْ ليسوا أهلا لمحاورتهم(٤). أنا لسانهم (٥) ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرأيت ركْوة ذات أحد عشر ثِنْيا (٦) مطروحةً فى صَحْن وفى وسطها قَدْر من الماء ، وفى وسط الماء رمل متماسك (٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد (٨) .

---

(١) ش : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هي التي تعطى القميص صورة القميص ، وهى العلة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هى انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .

(٢) ش : يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) ش : يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) ش : لا يصلح كل عقل للاتصال بقربهم .

(٥) ش : كل فيض يحتويه استعدادك ، أنا الذى أفيض به بوصفى وسيطهم .

(٦) ش : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنيًا ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا هى الأفلاك التسعة ، والاثنان الآخران أحدهما العنصر النارى والثانى العنصر الهوائى ، لأن العنصر النارى يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط . بالأفلاك .

(٧) ش : يقصد القدر من الماء العنصر المائى ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الاربعة . وهو لا يقول بأن ثمت ثلاثة عشر ثنيًا ، لأن جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأنهما معًا فى حاجة ضرورية إلى شىء محيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظرًا إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

(٨ ش : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحته أنواع كثيرة ؛ مثل الإنسان (الفرس) إلخ ، وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والحبشى إلخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصًا وأفرادًا كثيرة مثل زيد وبكر إلخ الذين يسكنون الربع المعمور من الأرض .

وفى كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى فى كل خلية من الخلايا التسع العليا ، كان قد أثبت زِرٌّ نَيِّر ، إلا فى الطبقة الثانية التى كانت أزرارها (١) النيِّرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العمائم المغربية التى يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم (٢) . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر (٣) . ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على هيئة كرة (٤) . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رَتْق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحتَجِبْ شىء مما فى مقاعيرها (٥) . ولم يتمكن

---

(١) ش : يعنى أنه يوجد فى كل من الأفلاك التسعة كوكب درىٌّ ، اللهم إلا فى الفلك الثامن : ففيه ركزت كواكب كثيرة .

(٢) لعل العمائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق، وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٣) ش : الفلك التاسع خال من الكواكب ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، إلخ .

(٤) ش : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، لذى فيه النقطة تحاذى النقطة .

(٥) ش : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما وراءها . وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الكواكب من خلا الفلك الأول ، على الرغم من أنها تضىء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح إذنْ إنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا إنما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفوفها وعدم لونها .

أحد من أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا (١) خرقا ، ولكنه كان من السهل أن تُثقب الطبقتان السفليان (٢) .

فسألت الشيخ : ما هي تلك الركوة ؟ قال : إعلم أن الثني الأول الذي جِرْمه أعظم من جملة الطبقات (٣) يصرف في ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخُ الذي يقف فوقهم جميعًا ، وكذلك الشيخ الثاني في الثني الثاني ، والثالث في الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إليّ . وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهي من فعلهم وصناعتهم. أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيلي . ولما كان بنيانهم قويًا ، لا تتمزق ولا تنثقب صنعتهم ، بينما صنعتي قابلة للتمزيق .

ثم سألته : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشيخ

---

(١) ش : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتق الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتق والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٢) ش : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء ، وإلى لطافتهما ، لأن اللطافة معناها قبول الأنقسام إطلاقًا .

(٣) ش : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم ، وبالشيخ « الذي يقف فوقهم جميعًا » العقل الأول ، يعني أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذي هو معلول للعقل الثاني ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الفعال .

الذى يحمل سجادته على صدره (١) هو أستاذ ومربى الشيخ الثانى (٢) الذى يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته (٣) ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إليّ . أما أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمي في جريدته (٤) وأعطاني الخرقة والتعليم .

سألته : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج (٥) ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحى (٦) وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها (٧)، وبينما يتصرفون فى تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها (٨) .

---

(١) ش : يقصد بالشيخ الذى يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) ش : هو علة وجود العقل الثاني وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفى ؛ راجع الاصطلاحات : بير ، خانكاه ، خرقه ، جريده ، إلخ .

(٤) ش : أى أنه علة وجودى .

(٥) ش : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) ش : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة . – وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً فى الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يونانى . راجع مثلا : البيرونى ، « كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » (نشر رمزى ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤) ، ص ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سماء) = آس – مانند = شبيه بالرحى .

(٧) ش : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير فى الفلك الخاص بها .

(٨) ش : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه ، وبعينه الأخرى يلتفت دائمًا إلى جانب أبيه (١) . أما رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات (٢) ، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أزكي المحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم (٣) . وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد (٤) وإنى أبعث كل واحد منهم إلىّ رحاه ، ولجميعهم مدة معينة يتولى كلٌّ عمارة رحاه (٥) .

---

(١) ش : أى أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم فى نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب علة نفسه من أجل اقتباس العلوم ؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر فى تداوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف بين نسبة البنوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظرًا إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجود النفس يقوم على وجود العقل ولا ينعكس . وهذه هى الأبوة بمعناها الحقيقى ؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينعكس . ولكن فى حالة الأبوة والنبوة (بمعناها الحقيقى) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة ، ويحصل الابن لما تكون ثمت أبوة .

(٢) ش : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العناصر الأربعة » ، التى هى معلولات العقل الفعال .

(٣) ش : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان فى العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة أخرى. وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وعد .

(٤) ش : يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٥) ش : يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهيولات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده من الهيولى ؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختلت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقائه .

وإذا انقضى وقتهم (١) يرجعون إلى ولن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد أخر (٢) يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحى ضيقة جداً ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الأخر ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائمًا بعمله (٣) . هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى (٤)، كما أن أرحائى وأولادى يستمدون مددهم من أرحائهم وأولادهم (٥) .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : إعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية (٦) حبشية لا أنظر

---

(١) ش : يبين المؤلف امتناع إعادة المعدوم ، لأن المعدوم لا يعاد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى . هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذاً لا يكون عودها ممكنًا بعد .

(٢) ش : بالأولاد الأخرى يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صورة فاسدة .

(٣) ش : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٤) ش : هذا الولد (فى المخطوطة ب نص يختلف قليلا) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول ، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس .

(٥) ش : يعنى أن النفوس التسع التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور .

(٦) ش : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أنداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهيولى المجردة عن الصورة . وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

إليها أبداً حتى لا تصدر عنى حركة (١) . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها (٢) . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها ونظر عينيها . وعنده تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقاني أثناء ذلك الدوران ، يُخلق منّي ولد في رحمها (٣) من غير أن يحدث مني تحرك أو تغير .

قلت كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد ، لا غير (٤) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائمًا . إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولوزال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلا : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حالة الشمس ، بل فى حالة المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائما فى هذا

---

(١) ش : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٢) ش : يعني أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٣) ش : يعني أنه فى كل حالة تستعد فيها لنزول صورة مني أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهيولى .

(٤) ش : هذه الألفاظ صالحة للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة .

الصف . وأما عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت (١) .

قلت : أتسبحون الله عز وجل تسبيحًا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمني علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : بالأسف ، ليس لأشباهك ولنظرائك قِبَلٌ بهذا ، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة (٢) . على أني أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة (٣) .

وقد علمني ذلك القدر من العلم .

ثم قلت (٤) : علمني الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما

---

(١) ش : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها بفضلها وفائدتها هي ، وهي جواهر روحانية ، يفيضان دائمًا على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم انقطاع فيضها، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس .

(٢) ش : أعلم أنا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن اليقيني أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتلقي معناه كاملا .

(٣) ش : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقتك المرقعة » ، ولا يقول « خطها » ، لأن الخياطة، وهي تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

دمت في هذه القرية (١) ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى. ولكنى أعلمك قدر ما أنت ميسر له .

هذا وإنه أحضر إليّ لوحًا (٢) وعلمنى حروف هجاء عجيبة (٣) حتى إننى استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور (٤) .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُورَ كلام الله على ما ينبغى . وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة (٥) .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد (٦) . وبعد إتمام دراستى إياه نقشت حروفه على اللوح (٧) على قدر ما كان فى مرتقى قدرتى ومسرى طاقتى . وعندئذ

---

(١) ش : يعنى أنه طالما كنت فى العالم المحسوس فإنك لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٢) اللوح المحفوظ .

(٣) ش : يقصد المؤلف باللوح : الحس المشترك ، وبحروف الهجاء : علم المنطق ، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . - ابتداء من هنا يخل الشارح .

(٤) ش : كل المشاكل التى وجدتها فى العلوم أمكننى حلها بميزان المنطق .

(٥) ش : من لم يتعلم المنطق لا يقدر أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلومًا . وكل هذا يظهر فى المنطق .

(٦) ش : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم الكشف اللدنى .

(٧) ش : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التى تسمى بالعلم اللدنى ، وهو العلم الذى تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب - عز سلطانه - مالا يدخل تحت حصر البيان وحده . وكلما طرأت لي مشكلة عرضتها (١) على شيخي وهو يزيح إشكالها .

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشتق الروح من روح القدس (٢) . وعندما سئل عن نسبة ما بينهما ، أجاب قائلا : إن كل ما يتحرك في أربعة أرباع العالم السفلي يشتق من أجنحة جبرائيل.

ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال : إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سيماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق بعض (٣) . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها في قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب (٤) . وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من

---

(١) ش : في كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس في نفسي ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض على نتيجة القياس من واهب الصور .

(٢) ش : يعني أن أرواح الحيوانات والنباتات هي عدد من الانوار الفائضة من العقل الفعال .

(٣) ش : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعني أن جواهر العقول هي أنوار فائضة من لدن واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورتبتها .

(٤) ش : يقصد بالنور الأول العقل الأول ، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

دون الله » . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى [1] هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة [2] .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة [3] ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : «يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فينفخ في الروح » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين [4] » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه [5] » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل [6] .

وأما عيسى فيسمونه أيضًا روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه [7] » .

أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة ومن آخر الكلمات

(١) ش : العقل الأول علة العقل الثاني ، والثاني علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملا وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .
(٢) ش : يعني أن فيضه ينتشر دائمًا على كل الكائنات المستعدة له .
(٣) ش : حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، تفيض في الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة) .
(٤) سورة السجدة : ٦ – ٧ .
(٥) سورة السجدة : ٨ .
(٦) سورة مريم : ١٧ .
(٧) سورة النساء : ١٦٩ .

الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله : « ما نفدت كلمات الله (١) » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي (٢) » – جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد في التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نوري (٣) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضًا ما نُقل عن سلَيْمان النبي إذ قال له أحدهم : يا ساحر ! قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضًا فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلهي : «فالسابقات سبقًا (٤) » ؛ وأما قوله «فالمدبرات أمرا (٥) » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهي الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإنا لنحنُ الصَّافون (٦) » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « إنا لنحن المسبِّحون (٧) » إشارة إلى الكلمات الوسطى؛ ولأجل هذا تقدَّمت عبارة « الصافون » في كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصَّافَّات صفًّا ، فالزاجرات زجرًا (٨) » . وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » في القرآن أيضًا بمعنى السر .

---

(١) سورة لقمان : ٢٦ .
(٢) سورة الكهف : ١٠٩ .
(٣) اقتباس منحول .
(٤) سورة النازعات : ٤ .
(٥) سورة النازعات : ٥ .
(٦) سورة الصافات : ١٦٥ .
(٧) سورة الصافات : ١٥٦ .
(٨) سورة الصافات : ١ – ٢ .

قلت للحكيم : أخبرني الآن عن جناح جبرائيل . قال : إعلم أن لجبرائيل جناحين (١) : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق ؛ وأما الجناح الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحي جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث

---

(١) ش : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول . الأولى هى الوجوب ، يعني أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف إنه النور المحض ، وإنه فى ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق. والصفة الأخرى هى الإمكان ، يعني أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان العارض لوجوده. وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

ورياح (١) ». وقد ذكر مثنى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة (٢) . ومن ها هنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة. وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره) (٣) .

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . الا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا (٤) » .

فللكافرين أيضًا كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد فى القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور (٥) »؛ فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الغرور، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو الجناح الأيمن إذ كان

---

(١) سورة الملائكة : ١ .

(٢) ش : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : «إن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة » .

(٣) ش : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقًا إن أحدًا لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

كل شعاع وقع في عالم الغرور من نوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب (١) »، إذ أن الكلمة أيضًا من شعاعه ؛ وكذلك قوله «مثلاً: كلِمَةً طَيِّبَةً (٢) » ، فهي كلمة شـريفة نورانيـة من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى ؟ ! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يصعد الكلم الطيب (٣) » الآية ، وكذلك : « تعرج الملائكة والروح إليه (٤) » – فإن عبارة « إليه » ترجع في الحالتين إى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضًا « النفس المطمئنة » ، إذ قال: « ارجعي إلى ربك (٥) » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أعني لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن (٦) . وأما الحقائق التي تلقى في الخواطر والتي شأنها كما قال : « كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه (٧) »، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : «وناديناه

---

(١) سورة الملائكة : ١١ .

(٢) سورة إبراهيم : ٢٩ .

(٣) سورة الملائكة : ١١ .

(٤) سورة المعارج : ٤ .

(٥) سورة الفجر : ٢٨ .

(٦) ش : يعني أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة إمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٧) سورة المجادلة : ٢٢ .

أن ياإبراهيم (١) » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن (٢) . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر(٣).

قلت للشيخ : فما هي - في آخر أمرها - صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علِمْتَها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها (٤) .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : «إليه يصعد الكلم الطيب (٥) » ؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : « ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أي في جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالِمِ أهلُها (٦) » ؟ قال : ذلك عالم الغرور الذي هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضاً قرية لأن الله تعالى قال : « وتلك القرى نقص عليك من أنبائها وفيها قائم وحصيد (٧) » . أليس هذا هيكل

---

(١) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٢) ش : معلوم مما قلناه إن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية . وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القدسي كليهما من تدبيره .

(٣) ش : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

(٤) ش : يعني أن كل ماله صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما نستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٥) سورة الملائكة : ١١ .

(٦) سورة النساء : ٧٧ .

(٧) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢ .

الكلمة الذى أصبح خرابًا ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهي كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم (١) ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ (٢) ، وبقيت فى حسرة متشوقًا إلى صحبتهم عاضًا أناملى وصارخًا الويل ومظهرًا لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد .

هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

---

(١) ش : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانغلق الباب المطل على الخارج (أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشاغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . - إلى جانب القراءة «بازاريان» (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى «بازياران» (فلاحون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلا : « إنه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تبذر بذور إدراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تثمر كليات معقولة » .

(٢) ش : يعنى أنه لما حدث الاستغراق فى العالم المحسوس ، حرم مشاهدة العالم المعقول . والتحسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة أليمة .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال .

وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد ، وآله وسلم تسليما .

سيّد حسين نصر

السهروردي والإشراقيون

الوضع قبل السهروردي

تعرضت الفلسفة المشّائية ، التي بلغت ذروة نموّها على يد ابن سينا وانتشرت من بعده على يد تلامذته وأتباعه أمثال بهمنيار وأبي العباس اللوكري ، منذ بداية عهدها للنقد من جانب بعض الفقهاء وبعض الصوفيين الذين عارضوا النزعة العقلية الكامنة في الفلسفة الأرسطوطاليسية . حتى إذا كان القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) ، انضم إلى طبقة المعارضين خصم جديد لم يلبث أن صار العدو الألد للفلسفة المشّائية . هذا الخصم الجديد كان الكلام الأشعري، الذي صاغه أولاً أبو الحسن الأشعري ثم بسطه في ما بعد نفر من الرجال أمثال أبي بكر الباقلاني خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين) ، والذي بدأ يظفر بالتأييد في الأوساط السنية [1] .

ومع ذلك ، فقد كانت الخلافة العباسية في القرن الرابع (الحادي عشر) مقيدة إلى حد ما . وكان الأمراء المحليون (وكثير منهم شيعي وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية النابعة من مصادر الوحي) يحكمون رقعة كبيرة من العالم الإسلامي [2]؛ وهكذا استمرت العلوم العقلية ، بما في ذلك الفلسفة ، على ازدهارها ، حتى ليُمكن اعتبار القرنين الرابع (الحادي عشر) والخامس (الثاني عشر) العصر الذهبي لهذه العلوم . ولكن الوضع السياسي لم يلبث أن تغير تدريجاً . ففي القرن الخامس (الثاني عشر) نجح السلاجقة ، وكانوا فرسان المذهب السني وأنصار الخلافة العباسية ، في إعادة

توحيد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية وتأسيس حكومة مركزية قوية تحت النفوذ السياسي للسلاطين السلاجقة والإشراف الديني للخليفة في بغداد (٣) .

في تلك اللحظة ، بدأت مدرسة الكلام الأشعري تتلقى العون من الدوائر الرسمية ومراكز التعليم التي أسست لتدريس تعاليمها ونشر عقائدها . وهكذا مهدت الطريق أمام الحملة الشهيرة التي جردها الغزالي على الفلاسفة . كان الغزالي فقيهاً متكلماً أدرك فحوى الفلسفة جيداً ؛ وبعد أن وقع في شك ديني لفترة ما ، اتجه إلى التصوف لمداواة علته الروحية ؛ فوجد فيها اليقين والنجاة النهائية (٤) . وهكذا تذرع بكل المواهب اللازمة ، من علم وبلاغة وتجربة ، في تقويض سلطة الفلسفة العقلية على المجتمع الإسلامي . وتحقيقاً لهذا الغرض ، بدأ بتلخيص فلسفة المشائين في كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، الذي يعد من أفضل التلخيصات للفلسفة المشائية الإسلامية (٥) ؛ ثم عمد إلى الهجوم على ذلك الجانب من آراء الفلاسفة ، التي كانت تتعارض مع تعاليم الوحي الإسلامي ، في تهافت الفلاسفة » الشهير (٦) .

ومما يجدر ذكره هنا ، أن حملة الغزالي على الفلسفة العقلية كانت تتمثل في قدرته كصوفي أكثر منه كمتكلم أشعري . ففي تآليفه ، وعلى سبيل المثال « المنقذ من الضلال » ، على الرغم من أنه يعتبر أن وجهة نظر المتكلمين أكثر مطابقة لتعاليم الإسلام من وجهة نظر الفلاسفة ، إلا أنه كان يرى أن الصوفية وحدها هي التي تستطيع تبليغ المرء اليقين والسعادة الأبدية (٧) . والحق ، أن أهمية الغزالي في التاريخ الإسلامي لا تكمن في الحد من قوة العقليين فحسب ، وإنما تكمن أيضاً في إحتلال الصوفية محل القبول والإكرام في عيون الفقهاء والمتكلمين ، حتى انتهى الأمر الى تدريس تعاليمها علانية حتى في المدارس الدينية. وعلى الرغم من قيام علماء أمثال ابن تيمية أو ابن الجوزي من حين إلى حين ليهاجموا التصوف ، فلم تكن أصواتهم إلا أصواتاً فردية إلى حد ما لم تفلح في أن تقلل من اعتبار الجمهور

الديني للتصوف . فالحقيقة هي أن تآليف الغزالي تمثل بمعنى ما الباطنية الإسلامية وقد برزت للعيان بغية حماية حياتها الداخلية في إطار الظاهريـة.

وهكذا، بدأت الفلسفة المشّائية بمجيء الغزالي تدخل دور المحاق في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي، واتجهت صوب الأندلس؛ حيث تعهدها سلسلة من مشاهير الفلاسفة كابن باجه وابن طفيل وابن رُشد بالعناية لمدة قرن . فقد عمل ابن رُشد بطل الفلسفة الأرسطوطاليسية المحضة العظيم في الإسلام والشارح الفذ لكتب « الحكيم » في العصر الوسيط ، على الرد على هجمات الغزالي ، وذلك في كتابه « تهافت التهافت » . ولكن دفاعه كان ضئيل الأثر في العالم الإسلامي ، بينما كان الغرب أسبق لإلقاء السمع إليه . حتّى لقد ظهرت بالفعل مدرسة تُعرف بـ «الرُّشدية اللاتينية» ، قصدت إلى اتباع تعاليمه وتطبيقها على وضع جديد بالنسبة الى العالم المسيحي .

وهكذا ، ففي الوقت نفسه الذي رُفضت الأرسطوطاليسية كمنهاج عقلي محض في العالم الإسلامي ، أخذت تروج في الغرب عن طريق ترجمات آثار المشّائيين الشرقيين كابن سينا والفارابي أو آثار الأندلسيين ، لا سيّما ابن رُشد .

والواقع ، أنه من الممكن تعليل تباعد الشقة بين الحضارتين الشقيقتين المسيحية والإسلامية بعد القرن السابع (الرابع عشر) إلى حد بعيد ، بالرجوع إلى الدور الذي كتب للفلسفة العقلية هذه أن تلعبه في كلا الحضارتين . ففي الشرق ، تلاشت قوة الفلسفة العقلية تحت وطأة ضربات الغزالي وغيره كفخر الدين الرازي[٨]، ومهدت الطريق لانتشار العقائد الإشراقية السهروردية وعقائد مدرسة ابن عربي العرفانية . أما في الغرب ، فقد كان لبزوغ نجم العقلية الأرسطوطاليسية دور حاسم في تقويض الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى القائمة على الإشراق، وفي التمهيد آخر الأمر ، كردّ فعل، للشكل المدني للفلسفة العقلية والطبيعية ، اللتين دمرتا قلعة الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى في عصر النهضـــة .

ان الحكيم الذي حلت عقائده إلى حد بعيد وخاصة في إيران محل الفلسفة المشائية ، التي انتقدها الغزالي بشدة ، هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي ، الذي يلقب أحياناً بالمقتول . ويغلب عليه بوجه عام لقب «شيخ الإشراق» ، ولا سيما لدى أولئك الذين حافظوا على مدرسته حتى يومنا هذا (٩) . ولما كان الحظ لم يؤاته فتترجم آثاره إلى اللاتينية في العصور الوسطى ، فقد ظل مجهولاً تقريباً في العالم الغربي حتى العصور الحديثة ؛ إذ بدأ بعض العلماء، أمثال هنري كُربان ، يخصصون له مجموعة من الدراسات المهمة، كما اضطلعوا بمهمة طبع آثاره وترجمتها (١٠) . ومع ذلك فلا يزال السهروردي حتى الآن مجهولاً تقريباً خارج وطنه الأم ؛ كما يتبين من أن غالبية كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تزال تصر على اعتبار ابن رُشد أو على أبعد تقدير ابن خلدون خاتمة التاريخ العقلي للإسلام ؛ متجاهلة مدرسة الإشراق وسائر الإشراقيين المتأخرين الذين جاؤا بعد السهروردي تجاهلاً تاماً . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا الغلط يتكرر عند أغلب المحدثين من العلماء العرب والباكستانيين والهنود . فكثير منهم يعتمدون أصلاً في اطلاعهم على تاريخ الفلسفة الإسلامية على ما يكتبه المستشرقون المحدثون ، غافلين عن أهمية المدرسة الإشراقية . وربما كانت علة ذلك أن هذا الشكل من الحكمة قد نشأ في إيران خاصة واتخذها موطناً له حتى يومنا هذا (١١) .

والواقع أن رد فعل الإسلام شيعية وسنية ، بالنسبة الى الفلسفة، كان

متفاوتاً إلى حد ما . ففي العالم السني ، اختفت الفلسفة بعد تقويض المدرسة المشائية تقريباً ، ولم يبق إلا المنطق ، الذي استمرت دراسته في المدارس . أضف إلى ذلك أن العقائد العرفانية أخذت تحتل مكان الصدارة حتى أدرجت في المناهج المقررة في المدارس . أما في العالم الشيعي فقد اختلفت الحال تماماً ؛ فقد امتزجت الحكمة [١٢] في مدرسة السُهروردي تدريجاً بفلسفة ابن سينا من جهة ، وعقائد ابن عربي العرفانية من جهة أخرى، واتحدت جميعها في قالب التشيع ، وأصبحت تمثل بالفعل دور البرزخ بين الفلسفة والعرفان المحض . وهذا ما يسوّغ لمؤرخ يتأمل الحياة العقلية في إيران والبلاد التي تأثرت بالثقافة الإيرانية كالهند مثلاً (حيث انتشرت العقائد الإشراقية حتى في الأوساط السنية) أن يصرح بأن الفلسفة الإسلامية بمعناها الأصيل لم تنته بابن رشد ؛ بل بدأت بالفعل بعد موته ، حين بدأت تعاليم السُهروردي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي .

وُلد السُهروردي سنة ٥٤٩ (١١٥٣) في قرية سُهرورد على مقربة من المدينة الإيرانية الحديثة زنجان ، التي أنجبت قسطاً وافراً من الرجال العظماء في الإسلام [١٣] . وتلقى تعليمه الباكر على يد مجد الدين الجيلي في مراغة ، المدينة التي كتب لها أن تشتهر بعد ذلك ببضعة أعوام عندما أنشأ الفاتح المغولي هولاكو المرصد الشهير بالقرب منها وجمع كبار علماء الفلك في ذلك الوقت تحت إمرة خواجه نصير الدين الطوسي فيها . ثم انتقل السُهروردي بعد ذلك إلى اصفهان ، وهي مركز شهير للحركة العلمية في إيران آنذاك ، لاستكمال دراسته ؛ فأتم دراساته المقررة على يد ظهير الدين القاري . ومن الطريف أن فخر الدين الرازي المعارض الكبير للفلسفة ، كان أحد رفاقه في المدرسة ؛ وعندما قُدِّمت له نسخة من «التلويحات» بعد وفاة السهروردي بعدة سنين قبّلها وبكى ذاكراً رفيق الدراسة

الذي اختار مسلكاً يختلف كل الإختلاف عن مسلكه هو [١] .

وما أن أتم السهروردي دراساته المقررة حتى شد الرحال داخل إيران . فقابل عدداً من شيوخ الصوفيين وانجذب بشدة إلى بعضهم . والواقع أنه باشر المسلك الصوفي في هذا الدور من حياته وقضى فترات طويلة من الخلوة ذاكراً متفكراً . ثم اتسعت رحلاته شيئاً فشيئاً لتشمل الأناضول وسورية التي هام بمناظرها الطبيعية . وفي إحدى سفراته ذهب من دمشق إلى حلب ، حيث تقابل مع الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي الشهير . وكان الملك الظاهر يحب المتصوفين والعلماء فتعلق بالحكيم الشاب ودعاه الى الإقامة في بلاطه بحلب .

قبل السهروردي الدعوة بسرور لما كان يكنه من حب خاص لتلك الأقاليم وأقام في البلاط . ولكن صراحته وقلة احتياطه في إفشاء بعض العقائد « الباطنية » أمام المجالس على اختلاف أنواعها والذكاء الحاد الذي مكنه من قهر خصومه جميعاً في الجدال ونبوغه في كل من الفلسفة البحثية والتصوف ، كل هذه العوامل تضافرت لتزيد في عدد أعدائه وخاصة في أوساط العلماء ؛ فطالبوا آخر الأمر بإعدامه بتهمة ترويج عقائد تتنافى مع الدين . فلما رفض الملك الظاهر ، التمسوا ذلك رأساً من صلاح الدين. وكانت سورية إذ ذاك قد استعيدت من الصليبيين ، وكان تأييد العلماء أمراً ضرورياً لدعم سلطان صلاح الدين ، فلم يكن له مفر من أن يذعن لإرادتهم . فضغط على الملك الظاهر حتى ينفذ رغبة هيئة السلطات الدينية الثائرة على الحكيم الشاب . وعليه ، أودع السهروردي السجن ، وفي سنة ٥٨٧ (١١٩١) مات ، دون أن يعرف السبب المباشر لموته .

وهكذا ؛ لاقى شيخ الإشراق في سن الثامنة والثلاثين المصير نفسه الذي لاقاه سلفه العظيم الحلاج ، الذي كان قد انجذب إليه بشدة في شرخ شبابه ، والذي كثيراً ما يستشهد بأقواله في كتبه .

---

(١) – الضمير في مسلكه عائد على الرازي

وعلى الرغم من هذا الأمد القصير من الحياة ، فقد كتب السهروردي حوالي الخمسين كتاباً في كل من العربية والفارسية ، وصلنا معظمها . وهذه الآثار مكتوبة بأسلوب رائع ؛ كما أنها ذات قيمة أدبية رفيعة . فالآثار الفارسية تُعتبر من روائع النثر الفارسي ؛ فهي في الحقيقة أنموذج للنثر الروائي والفلسفي الحديث . وتقع هذه الآثار في عدة أنماط متميزة بحيث تمكن قسمتها إلى خمسة أقسام [١٤] :

١ — الكتب الأربعة الكبيرة التعليمية والعقائدية ، وجميعها بالعربية . وهي تشكل مجموعة رباعية تبحث أولاً في الفلسفة المشائية كما فسرها وحوّرها السهروردي ، ثم في الحكمة الاشراقية نفسها التي تأتي على أعقاب هذا الأساس العقائدي . وتتألف هذه المجموعة الرباعية من : «التلويحات» و «المقاومات» و «المطارحات» ، التي تتناول ثلاثتها تعديل الفلسفة الأرسطية ، وأخيراً درته النادرة «حكمة الإشراق» التي تدور على العقائد الإشراقية .

٢ — رسائل أقصر بكل من العربية والفارسية ؛ وهي تتناول المادة الواردة في المجموعة الرباعية بلغة أبسط وطريقة أسهل . وتشتمل هذه الرسالات على : «هياكل النور» ، «الألواح العمادية» ، «برتَوْ نامه» (أو رسالة في الإشراق) ، «في اعتقاد الحكماء» ، «اللّمحات» ، «يزْدان شِناخْتْ» (أو معرفة الله) ، «بستان القلوب» .

وقد نُسِب الكتابان الأخيران إلى عين القضاة الهمداني [١٥] والسيد الشريف الجرجاني على الرغم من أنه يبدو من المرجح جداً أنهما للسهروردي .

٣ — قصص أو روايات صوفية رمزية تصور رحلة النفس خلال الكون بحثاً عن انعتاقها واشراقها . وهذه الرسائل جميعها بالفارسية وإن كان لبعضها نظائر عربية . وهي تشتمل على : «عقل سُرْخْ» (العقل الأحمر) ، «آواز بَرِ جبرائيل» (حفيف جناح جبريل) ، «الغربة الغربية» ، «لُغَتِ مُوران» (لغة النمال) ،

رسالة في «حالة الطفولية» ، «رُوزي با جَماعتِ صُوفيان» (يوم مع جماعة الصوفيين»، «رسالة في المعراج» ، «صَفير سيمُرْغْ» (صفير العنقاء) .

٤ ـ منقولات وترجمات وشروح على كتب الفلسفة القديمة والنصوص الدينية السماوية ، مثل : ترجمة «رسالة الطير» لابن سينا إلى الفارسية وشرح على «الإشارات» وتأليف «رسالة في حقيقة العشق» ترتكز على رسالة ابن سينا «في العشق» ، وتفاسير لعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية[١٦] .

٥ ـ أوراد وأدعية بالعربية على نمط تلك التي ، كانت تعرف بـ «كتب الساعات» في العصور الوسطى[١]، ويطلق عليها السُّهروردي اسم الواردات والتقديسات .

إن هذا الإنتاج ، مقروناً بالشروح المتعددة التي كُتبت عليه في مدى القرون السبعة الماضية ، هو ما يكوِّن مصدر عقائد المدرسة الإشراقية . وإنها لثروة طائلة للحكمة ، تحتوي على رموز كثيرة مستمدة من شتى المذاهب بما في ذلك الزّرادُشْتية والفيثاغوريـة والأفلاطونية والهرمسية أضيفت إلى رموز الإسلام . فمصادر نظريات السُّهروردي متعددة حقاً . فهو لم يكن ليتردد في أن يدخل في تركيب نظرته الكلية كل ما كان يقع عليه من العناصر المتجانسة في المذاهب الدينية الأخرى . ومع ذلك فالعالم عنده بالطبع عالم إسلامي قد تظهر على آفاقه رموز معينة ، ترقى إلى ما قبل الإسلام ، كما كانـت «الكاتدرائية» الكونية عند دانتي عالماً مسيحياً تشاهد فيه بعض الزخرفات الإسلامية والاسكندرانية المعينة .

(١) The Books of Hours .

مصادر حكمة الإشراق

إن المصادر التي استمد منها السُّهروردي العناصر التي ركّب منها حكمته الإشراقية تتألف أولاً وبصورة رئيسية من التصوف ، وخاصة مؤلفات الحلاّج ، والغزالي ، الذي كان لكتابه « مشكاة الأنوار » تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام ، كما فهمها السُّهروردي ، وتشتمل أيضاً على الفلسفة المشّائية الإسلامية كما ترد عند ابن سينا خاصة (١٧) . وإن كان السُّهروردي قد انتقدها بعض الشيء إلا أنه اعتبرها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإشراق . أمّا بخصوص مصادر ما قبل الإسلام ، فقد اعتمد كل الإعتماد على الفيثاغورية والأفلاطونية وعلى الهرمسية كما نشأت في الإسكندرية ثم حُفظت وروّجت في ما بعد في الشرق الأدنى على يد صابئة حرّان الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية (١٨) بمثابة كتاب سماوي لهم .

وفوق هذه المصادر اليونانية ومصادر « البحر الأبيض المتوسط » وعلاوة عليها ، التفت السُّهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة . فحاول أن يبعث عقائدها من جديد ، واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو ، أخنوخ (اينوخ بالعبرية) ، الذي عده المؤلفون المسلمون عبارة عن هرمس . فاعتمد على الزّرادُشتيّة في استعمال رموز النور والظلمة خاصة وفي علم الملائكة الذي عوّل فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً . إلاّ أن السُّهروردي قد أشار بوضوح إلى أنه ليس ثنائياً بحال من الأحوال ، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية

للزَّرادُشتيين . بل على العكس ، اعتبر نفسه منتمياً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد « الباطنية » القائمة على وحدة المبدأ الإلهي ، وأصحاب سُنّة سرية في صلب المجتمع الزَّرادُشتي ، أو كما قال بعبارته :

« وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مُشبّهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة ، التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق . وما سُبقت إلى مثله »[19] .

ولكن لا يتبادرن إلى الذهن أن السُّهروردي في اعتماده هذا على هذا العدد من المصادر المختلفة ، كان يرمي إلى شيء من الانتقائية . فالسُّهروردي يعتبر نفسه الموفق بين ما يدعوه بالحكمة اللّدُنيّة ، وبين الحكمة العتيقة . لقد كان يؤمن بأن هذه الحكمة كُلية وخالدة ، هذه الحكمة التي تجلت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنود وفرس ، من بابليين ومصريين ، ثم بين اليونان حتّى زمان أرسطو ، الذي لم يعتبره السُّهروردي بداية الفلسفة عند اليونان ، بل بالأحرى نهايتها ، وهو الذي ختم هذا التراث الحكمي بأن قصره على جانبه العقلي[20] .

إنّ تصوُّر السُّهروردي لتاريخ الفلسفة لعلى درجة كبيرة من الأهمية في حد ذاته ، فهو يميط اللثام عن جانب أساسي من حكمة الإشراق . فالحكمة في اعتقاد السُّهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس ، الذي اعتبر على هذا الوجه مدى العصور الوسطى في الشرق وفي بعض مدارس معينة في الغرب مؤسساً للفلسفة والعلوم . ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين ، امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر ، ومن مصر امتد إلى اليونان ؛ وأخيراً ، دخلت عن طريق هذين المصدرين وعلى الخصوص فارس واليونان في تركيب الحضارة الإسلامية . والحق أن السُّهروردي كان ينظر الى أسلافه

المباشرين في العالم الإسلامي ، لا على أنهم فلاسفة أعلام ، وإنما عدهم في باكورة المتصوفين . وهو يصف حلماً رأى فيه مؤلف « أثولوجيا » الذي تصور أنه أرسطو مع أنه في الحقيقة أفلوطين ، فسأله عما إذا كان المشّائيون كالفارابي وابن سينا فلاسفة حقيقيين في الإسلام ، فأجابه أرسطو : « لا ، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أعُدّ جماعة أعرفهم فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التّستَري وأمثالهما؛ فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً » [٢١] .

ويمكن تلخيص رأي السُّهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى كان بعضهم حكماء وملوكا أسطوريين إيرانيين ، كما يلي :

هرمس

آغاثاديمون (شيث)

إسقليبيوس	ملوك كهنة إيرانيون
فيثاغورس	كَيُومَرْث
أنبذقلس	فَرِيدون
أفلاطون (والأفلاطونيون المحدثون)	كَيْخُسْرو
ذو النُّون المصري	أبو يزيد البسطامي
أبو سهل التّستَري	منصور الحلاّج
	أبو الحسن الخرَقاني

السُّهروردي

وعلى هذا ، فإن شيخ الإشراق يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عنده مرة أخرى فرعا الحكمة ، اللذان كانا قد انبثقا عن نفس المصدر في زمان ما . ولهذا ، فقد حاول التوفيق بين حكمة زَرادُشت

وأفلاطون ؛ كما حاول ذلك جميستوس بلتون Gemistos Plethon في الحضارة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون ، على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحقين كانا بالنسبة الى الرجلين بطبيعة الحال مُتفاوتين تماماً .

معنى الإشراق

لقد اختلف المسلمون مؤرخين وفلاسفة ، في نظرتهم إلى هذا الشكل من المعرفة المسمى بالإشراق ، الذي أبدعه السهروردي نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة . فالجرجاني في « كتاب التعريفات » الشهير ، يدعو الإشراقيين « فلاسفة أستاذهم أفلاطون » ، في حين يدعوهم عبد الرزاق الكاشاني في شرحه على « فصوص الحكم » لابن عربي أتباع شيث ، الذي يعتبر في المصادر الإسلامية مؤسس النقابات الحرفيّة الذي بدأت التعاليم السرية لهذه النقابات على يده وكانت ترتبط مباشرة بالهرمسية . أما ابن وحشية ، أول مؤلف في العالم الإسلامي استعمل كلمة إشراقي في ما نعلم ، فكان الإشراقيون في نظره ، طبقة من الكهنة المصريين كانوا أبناء أخت هرمس (٢٢) .

وهكذا نتبيّن من هذه التعريفات ، أنهم جميعاً يربطون حكمة الإشراق بما قبل الفترة الأرسطوطاليسية ، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية ؛ وحينما كان الحدس العقلي لا يزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة . ويأخذ السهروردي نفسه بتعريف مشابه لحكمة الإشراق :

« وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم «بالتلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ؛ ودونه « اللمحات » . وصنّفت غيرهما ، ومنها ما رتّبته في أيام الصبا .

وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط

وأقل إتعاباً في التحصيل ، ولم يحصل لي أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر . ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يُشككني فيه مشكك .

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله في زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم ؛ وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رَدَّ على الرمز . وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة ، التي كانت طريقة حكماء الفرس ، مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم[٢٣] .

طبقات الراغبين في العلم

يتّضح جلياً مما سبق من كلمات السُّهروردي أن حكمة الإشراق قائمة على كل من الإستدلال البحثي والحدس العقلي ، كل من التمرس الرسمي للعقل وتطهير النفس . والواقع أن السهروردي يقسم مراتب الباحثين عن المعرفة ، تبعاً لتكامل إحدى هاتين الملكتين أو كلتيهما فيهم ؛ فهم في عرفه أربع طبقات (٢٤) :

١ ــ طلبة بدأوا يحسون الظمأ للمعرفة ، وبالتالي أقدموا على البحث عنها .

٢ ــ طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وأتموا الفلسفة الاستدلالية ، ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان . والسُّهروردي يعدُّ الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة .

٣ ــ طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق ، ولكنهم طهروا أنفسهم حتّى بلغوا درجة الحدس العقلي والإشراق الباطني كالحلاّج والبسطاميّ والتّستَري .

٤ ــ طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية ، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان . وهو يدرج في هذه الطبقة ، التي يُطلق على أفرادها لقب « حكيم مُتألّه » ، فيثاغورس وأفلاطون ، كما يدرج نفسه شخصياً في عدادها في العالم الإسلامي (٢٥) .

وفوق هذه الطبقات ، يأتي الملأ السماوي غير المنظور من الكائنات الروحانية ، التي يقف على رأسها القُطب أو الإمام ، الذي يقوم سائر أفراد الملأ الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة اليه . وهذه

الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائط التي تتلقى أرواح الناس الإشراق بواسطتها ؛ فتصبح في النهاية مرتبطة بالقُطب .

الرمزية الجغرافية

قبل أن نحلل العناصر المختلفة لحكمة الإشراق هذه ، التي تحصل عن تزاوج الاستدلال والحدس، هنا، كلمة يجب أن تقال عن لفظة « إشراق » ذاتها وعن الرمزية الجغرافية المرتبطة بها . فكما رأينا في الفصل الأول ترتبط هذه الكلمة في العربية، بكل من الشرق، وعالم النور أو التنوُّر . وعلى هذا المعنى المزدوج ورمزية الجهات الكامنة فيه يبني السُّهروردي وصفه التشريحي للكون ؛ كما فعل ابن سينا بدقة أقل من قبله . فالجغرافيا (المقدسة) التي تقوم العقيدة الإشراقية عليها ، تُحوّل البعد الأفقي الممتد من الشرق إلى الغرب ، إلى بُعد عمودي، بمعنى أن الشرق عبارة عن عالم النور المحض أو عالم الملائكة المجرَّد من كل ظلام أو مادة ، فهو محجوب عن العيون البشرية إذاً . كما يقصد بالغرب عالم الظلام أو المادة ، وبالغرب الأوسط السماوات المرئية حيث يمتزج النور بشيء من الظلمة . وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى أن الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلبت عليه المادة ، وأن الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء المرئية وما فوقها ، فكان إذاً محجوباً عن الأبصار البشرية . وبناء عليه ، فالحد الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ، كما هي الحال في الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بل هو سماء الكواكب الثابتة ، أو المحرك الذي لا يتحرك . فالأفلاك التي يدرسها عالم الهيئة لا تخرج عن كونها جزءاً من الغرب إذاً ، وإن كانت تمثل جزءا أنقى منه ؛

فهي أقرب إلى عالم الأنوار الا انها مع ذلك ممتزجة بالمادة، لذا كانت عارية عن الكمال الذي هو وقف على الشرق ، الخاص بالجواهر الملكية الخالصة . أضف إلى ذلك أنه ليس هناك تمييز حاسم بين مناطق ما تحت القمر وبين السماوات ، كما هو في النظام الأرسطي .

يتوجب علينا أن نفهم لغة السهروردي عندما يتحدث عن المشرق والمغرب أو شروق الشمس وغروبها على أساس هذه النظرة إلى جغرافية الكون . وفي اطار هذه النظرة تجري أحداث معظم تمثيلياته الرمزية ، وخاصة « قصة الغُربة الغربية » ، التي رمز فيها إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بنفيه إلى المغرب ، أي بسقوطه في بئر بمدينة القيروان الواقعة في المغرب الأقصى للعالم الإسلامي ، بينما اعتبر اليمن موطنه الأول الذي غادره والذي يأمل العودة إليه ، وهو البلد الذي يقع على الجهة اليمنى ، فكان رمزاً لمشرق الأنوار التي أقامت فيه النفس كجوهر ملكي قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادة [٣٦] .

حكمة الإشراق ومبادؤها الأساسية

ليس هناك مصدر نرجع إليه إذا أردنا فهم المبادىء الأساسية للمدرسة الإشراقية أفضل من كتاب «حكمة الإشراق» نفسه، الذي سنحلل محتوياته باختصار الآن. ألف السهروردي هذا الكتاب الذي يعتبر من حيث الأسلوب الأدبي واحداً من أبرز الكتب في بابه سنة ٥٣٢ (١١٨٦)، في مدة لا تتجاوز بضعة أشهر. فقد هبط عليه فجأة عن طريق روح القدس، وعلى حد قول السهروردي نفسه: «في وقت كانت السيارات السبعة مقترنة في برج الميزان». ويدل أسلوبه على أنه كتب على عجل وأنه جاء عفو الخاطر، فجاء مظهراً للعبقرية الأدبية للكاتب، الذي تجلى جمال أسلوبه وجزالته في آثاره العربية والفارسية على حد السواء.

إن «حكمة الإشراق» لا يجري على السّنة المألوفة في التقسيم إلى منطق فرياضيات فطبيعيات فإلهيات، مع أن قسم الرياضيات قد يحذف أحياناً كما هي الحال في معظم النصوص الفلسفية العربية الأخرى كـ«الشفاء» و«النجاة» لابن سينا والمؤلفات التعليمية الثلاثة الكبرى الأخرى للسهروردي. فهذا النص المهم لحكمة الإشراق يشتمل على مقدمة وجزئين، ويبتدىء بالمنطق وينتهي بالوحدة والوجد الروحيين.

١ ـ نقد الفلسفة المشّائية

يشرح السهروردي في المقدمة كيفية تأليف الكتاب وما هي طبيعته وما هو الهدف من ورائه. وبعد أن يعرف مدلول الكتاب

العام على هذا النحو ، يفرد القسم الأول للبحث في المنطق على طريقة أرسطو وفُرفوريوس ، دون أن يسلّم به جملة ، بل هو يكرس الفصل الثاني من القسم الأول لتحليل شامل لبعض نواح من الفلسفة الأرسطوطاليسية ، بما فيها المنطق . وهنا ينتقد الحد الأرسطوطاليسي ويعتبره تحصيل حاصل ويحصر الأعراض التسعة في أربعة هي : النسبة ، الكيف ، الكَمّ ، الحركة .

أما بخصوص نقده العام لأرسطو والمشّائين المسلمين ، فهو يهاجم بعض الآراء الأساسية في فلسفتهم ليمهد بذلك لوضع عقائده الإشراقية الخاصة . وعلى سبيل المثال ، لا يقبل رأي ابن سينا والأرسطوطاليين الآخرين أن الوجود هو الأصل، وأن الماهية تتوقف في تحققها على الوجود . فالسهروردي يرى (على الأقل بحسب التفسير السائد لأقواله) ، أن ماهية الشيء هي التي تتصف بالحقيقة ، وأنها أصيلة ، بينا الوجود يلعب دوراً ثانوياً هو دور العرض المضاف إلى الماهية . هذا الرأي الذي يطلق عليه اسم «أصالة الماهية» ، على الرغم من أن الميرداماد سلّم به في ما بعد ، كان موضع انتقاد شديد من قبل مُلاّ صدرا ، الذي أوّل حكمة الإشراق كلها على أساس مبدأ «أصالة الوجود» ، وأحل ميتافيزيقا الوجود محل ميتافيزيقا الماهية السُهروردية (٢٧) .

وينتقد السُهروردي أرسطو بشدة أيضاً ، لأنه رفض التسليم ، على غرار أستاذه ، بعالم الأنواع الأصلية أو «المثل الأفلاطونية» ، ولأنه جرد الأشياء في الدرجات العليا من الوجود من كل حقيقة . كما أنه يرد التعريف الأرسطوطاليسي للمكان ، مفضلاً مفهوماً قريباً من مفهوم أفلاطون .

ويعدل السهروردي النظام الأرسطوطاليسي برد أحد مبادئه الأساسية ؛ وهو الإعتقاد بالصورة والمادة ، الذي يعتبر العمود الفقري للفلسفة الطبيعية عند المشائين ، فالعالم لدى السهروردي والمدرسة الإشراقية عامة ، يتألف من درجات من النور والظلمة التي هي عبارة عن انعدام

النور . فالأجسام ، من حيث ناحيتها المادية ، ليست أكثر من هذه الظلمة أو الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور . أما بخصوص الصورة الأرسطية ، فهو يعتبرها بمثابة الملاك الذي يسهر على كل شيء ويحفظه، أي النور الذي يحتوي عليه كل جسم ، وبحكمه يوجد .

ويعترض شيخ الإشراق أيضاً على دليل المشائيين على خلود النفس لكونه ضعيفاً جداً ، ويتناول في الواقع مسألة دراسة النفس من وُجهة نظر مختلفة؛ فعلى حين يهتم الفلاسفة الأرسطوطاليسيون بالدرجة الأولى بتعريف قوى النفس المختلفة ، يهتم السهروردي باثبات الأصل السماوي للنفس وتعاسة وضعها الحاضر ، ومن ثم بالبحث عن طريق لانعتاقها من سجنها الأرضي أو « منفاها الغربي » حتى تعود مرة أخرى إلى موطنها الأصلي . وهناك فقط يمكنها أن تجد السعادة والسلام .

وأخيراً ، لا مندوحة من الإشارة إلى انتقاد السُهروردي لنظريتي الرؤية اللتين كانتا رائجتين في القرون الوسطى. فقد التزم الأرسطوطاليسيون على وجه العموم بالرأي القائل بأنه عند حدوث الإبصار يقع النور المنبعث من المرئي على إنسان العين ، ومنه ينتقل إلى الحس المشترك وأخيراً إلى النفس ، التي ترى الشيء على هذا الوجه . أما الرياضيون فقد التزموا بنظرية مضادة تقول بأنه عند حدوث الإبصار يخرج من العين مخروط من النور رأسه في العين وقاعدته على الشيء المرئي . والسهروردي في رد هاتين النظريتين ، يربط الحركة المادية للرؤية بالإشراق الذي تشترك فيه جميع أشكال المعرفة ؛ فالإنسان يستطيع أن يبصر الشيء المضيء فقط . وفي مثل هذه الحالة ، تحيط نفس الرائي بالشيء وتتألق بنوره . ان فعل الاشراق هذا ، هو ما يطلق عليه اسم الإبصار . وعلى هذا ، فالرؤية المادية نفسها تشترك في الطبيعة الإشراقية لكل معرفة .

وبعد أن يفرغ السُهروردي من هذه الجوانب من الفلسفة المشائية وبعض الجوانب الأخرى ، يتطرق في القسم الثاني من الكتاب إلى شرح أصول حكمة الإشراق نفسها . فيقسم هذا القسم إلى عدة فصول تتناول

على التوالي : معنى النور ودرجاته المختلفة وعلم الوجود القائم على رمزية ضوئية ومراتب العالم الملكي أو علم الملائكة فالفيزياء فعلم النفس وأخيراً ، المسائل المرتبطة بالمعاد والإتحاد الروحاني .

نور الأنوار وعلم الوجود

إن الوجود بأسره ، عند السُّهروردي ، ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته . فهو لا يحتاج إلى تعريف ، لأن المرء إنما يعرّف الغامض بالواضح ، وليس هناك أوضح أو أجلى من النور . وعليه ، فليس ثمة ما يمكن تعريفه به . والحقيقة ، أن جميع الأشياء تتضح بفضله ، لذا يجب أن يعرّف كل شيء تبعاً له . والنور المحض ، الذي يُطلق عليه السُّهروردي اسم « نور الأنوار » ، هو الذات الإلهية ، التي يبهر سناها الأبصار لنورانيتها وشدتها . والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله ، ما دام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب . هذا ، أو بعبارة السُّهروردي نفسه :

« إن ذات النُّور المطلق الأول ، الله ، يفيض إشراقاً دائماً به يتجلّى ويوجد الأشياء جميعاً ، وبواسطة أشعته يمدها بالحياة . إن كل شيء في العالم ناشيء عن نور ذاته ، وكل الجمال والكمال منحة إحسانه . والحصول على هذا الإشراق هو النجاة »(٢٨) .

وبناء عليه ، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها . ويشير السهروردي إلى عدة طرق يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإنسان يستطيع أن يتأمل في جميع الأشياء من وُجهة نظر ما إذا كانت نوراً أو ظلاماً . فإن كانت نوراً ، فهي إما أن تكون قائمة بذاتها ، فتسمى حينذاك نوراً مجرداً ، أو تكون متوقفة على شيء فتسمى نوراً عرضياً . وعلى الوجه نفسه ، إما أن تكون

الظلمة موجودة بذاتها فتسمى غسقاً، او متوقفة على شيء آخر وتسمى حينذاك هيئة .

ويتناول السُّهروردي أيضاً تقسيم الموجودات ، بناء على مدى إدراكها وشعورها . فالموجود ، إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه . فإن كان مدركاً ، فإدراكه ، إما أن يقوم في ذاته ، كما هو الحال بالنسبة إلى النور الأعلى أو الله والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية ، أو يكون متوقفاً على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار . وكذلك ، إذا كان الموجود غافلاً عن نفسه ، فإما أن يكون قائماً بنفسه ، فيكون ظلمة ، كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية ، أو يوجد بواسطة موجود آخر ، كما في الألوان والروائح . وعلى هذا الوجه ، تتباين مراحل النظام الكوني المختلفة بعضها عن بعض . وأخيراً ، فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي يختص بها كل شيء ، والتي هي بمثابة المعرفة والإدراك أيضاً . وعليه ، فالكون يصدر عن النور الأعلى دون أن يكون هناك اتصال جوهري أو مادي بين الإثنين . زد على ذلك أن نور الأنوار له خليفته المباشر في كل منطقة . مثال ذلك الشمس في السماء ، والنار بين العناصر ، ثم نور العظمة أو « النور الإسفهبذي » في نفس الإنسان ، حتى لتتجلى مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره .

الملائكة

يحتل علم الملائكة، الذي يرتبط بهذه السلسلة الطويلة من الأنوار أو الجواهر الملكية الواقعة بين هذا العالم المظلم والنور الأعلى ، مركزاً رئيسياً في العقيدة الإشراقية . فالملاك هو في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الإنسان أن يتشبه به ويسعى وراءه في هذه الحياة الأرضية (٢٩) .

وبينا يعتمد السهروردي إلى حد كبير على علم الملائكة المزدكي في بيان درجات الملائكة المختلفة ويستخدم اصطلاحاته التي بقيت حتى يومنا هذا جزءاً من التقويم الإيراني (٣٠) في تسميته للأنوار الملائكية المتنوعة ، يستفيد كذلك من المصطلحات الإسلامية المتعارفة المستنبطة من القرآن (٣١). إن الجمال وهيمنة الملاك هما ما يتألق في عالم الإشراق وما يبهر عيون كل من توخى التطلع إليه .

ولا يحدد السهروردي عدد الملائكة بحيث تطابق عدد الأفلاك المرئية كما فعل الفارابي وابن سينا . ولا يقصر درجاتها من الحرية على وجوه التعقل الثلاثة التي أحصاها المشائيون (٣٢) .

فالواقع ، أنه ينتقد أسلافه لتحديدهم الملأ الملائكي على هذا الوجه . فعدد الملائكة لدى السهروردي مساوٍ ، لا للأفلاك العشرة التي وصفها علم الفلك في العصور الوسطى ، وإنما لعدد الكواكب الثابتة . أي أنها عملياً لا تحصى فتعدادها يستعصي على مداركنا. والطرق التي بها يتلقى الملائكة الفيض الإلهي والتي عنها يصل الإشراق إليهم ليست مقصورة على شكل منطقي واحد متصور من قبل .

إن الملأ الأعلى لدى السُّهروردي يقع في نظامين : طولي وعرضي . وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون وأعلاهم يسمى بكل من الاسمين : بَهْمَنْ (فُوهُومِنْ المَزْدَكي) ، والنور الأعظم أو النور الأقرب (٣٣) . وهذا الملك المقرب الأعلى يوجد الملك المقرب الأدنى له ، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقاه عن نور الأنوار أيضاً . وينتقل هذا الفيض بالتالي إلى من يليه ، حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل من أفراده بالنور القاهر . ويطلق على هذا النظام أيضاً ، اسم عالم الأمهات (٣٤) ؛ ما دامت جميع الأشياء في العالم متولدة منه ، وما دام لكل عضو من أعضائه صفة القهر بالنسبة للأدنى ، وللأدنى صفة المحبة للأعلى . وكل نور « برزخ » بين النورين الأعلى والأدنى (٣٥) ؛ فهو يؤدي دور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد . فيخفيه بمعنى أنه لا ينتقل بكامل شدته ، ويُظهره بأن يسمح لمقدار معين من الإنتشار أو الإشعاع بالنفاذ من خلاله ليمكن العضو الأدنى التالي في السلسلة من الظهور إلى حيز الوجود .

وعن جانب الذُّكُورة في هذا الملأ الأعلى – يعني ناحية السلطة والمراقبة – ينجم النظام العرضي للملائكة ، الذي يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية . وأفراد هذا النظام لا تولد بعضها بعضاً ، كما هو الحال في النظام الطولي ، بل على العكس ، إنها توجد جنباً إلى جنب. إن كل شيء في العالم الظاهر « طِلَسْم » او «صَنَم لأحد الأنواع هذه ، « محتوياً » على تأثيره الملائكي الخاص . ولذلك فإن السُّهروردي يطلق على هذه المثل اسم أرباب الأنواع أو أرباب الطِّلَسْم ؛ ما دام كل منها قاهراً لنوع خاص ، هو النوع السماوي والمثال الأفلاطوني بالنسبة اليه . وهنا يستفيد السُّهروردي استفادة كلية من أسماء « إمْشَاسْبَنْدان المزداكيين » في تسمية نماذج الأنواع المختلفة . وعلى سبيل المثال : فإنه يسمي نموذج الماء خُرْداد ، والمعادن شَهْرِيوَر ، والنباتات مُرْداد ، والنار أرْدِيبِهِشْت . فكل من هذه الأشياء تحت

سيطرة الملاك العرضي الخاص ، يتصرف كطلسم له . وعلى هذا الوجه ، يوحّد السهروردي بين المثل الأفلاطونية وبين القوى المنفصلة لأهُورَامَزْدَا في الزّرادشتيّة .

وهكذا ، فإن هذين النظامين اللذين سبق ذكرهما ، لا يزالان فوق العالم الظاهر . أما الآن ، فعن جانب الأنوثة للنظام الطولي للملائكة المقربين ، الذي هو مظهر حبهم وولائهم للنورانية والإشراق ، تنجم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الأخرى . وعليه ، فالسماوات الظاهرة تجسيد للجواهر الملائكية ؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلوراً للناحية « العدمية » في الملائكة المقربين ، أو حرمانها ، أو انفصالها عن نور الأنوار ، الذي يمكن أن يعتبر حقاً مطلقاً دون سواه ؛ وعليه كان بريئاً من أي نوع من أنواع النقص .

وأخيراً ، ينشأ عن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي أوسط ، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة . وتسمى أعضاء هذا النظام الوسطي ، « الأنوار المدبِّرة » ، وأحياناً ، الأنوار «الإسْفَهْبَدِية » . وقد أطلق هذا الإسم خصيصاً على أولئك الملائكة الذين يحكمون النفس الإنسانية ، فهذه الملائكة تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات الأرضية من معادن ونباتات وحيوانات وأناسي .

وبالنسبة إلى الإنسان ، فثمة نور اسْفَهْبَذي في صلب كل نفس يتحكم في كل أفعالها . أما بالنسبة إلى النوع الإنساني بجملته ، فإن جبرائيل هو ملاكها ؛ فهو « رب النوع الإنساني » الذي يعتبره السهروردي عبارة عن الروح القدس وروح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وعن طاقة الوحي أيضاً ، ما دام جبرائيل هو الموحي الأعلى لكل معرفة (٣٦) .

وبالإضافة إلى أن للجنس البشري ملاكه الحارس ، فإن للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة . فالسهروردي يرى أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن . ولدى

دخولها إلى البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين ، قسم بقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن أو « قلعته » . ولذلك كانت النفس الإنسانية دائمة التعاسة في هذه الدنيا . فهي تبحث بالفعل عن نصفها الآخر ، عن « توأمها » السماوي ، ولن تظفر بالغبطة والسعادة الأخيرة إلا إذا اتحدت بنصفها الملائكي واستعادت موطنها السماوي . فتحقيق الكمال الإنساني إذاً يكمن في اتحاد الإنسان مرة أخرى بذاته الروحانية أو بنموذجه الملائكي ، الذي هو « ذاته » الحقيقية ، التي ينبغي أن يبلغها إذا أراد أن « يكون » حقاً ، أي إن عليه أن يصير ما هو حقيقة . ولن يُحقق السلام أو يضع حداً لهيامه على وجهه كطفل ضائع في متاهة الكون ، حتى يتحد من جديد مع ملاكه الحارس ، الذي هو «ذاته» الحقيقية[٣٧].

دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة . فالأجسام تحكمها الأفلاك ، والأفلاك النفوس ، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة ، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم .

ومن اختلاط العناصر ، تنشأ الموجودات الأرضية الثلاثة ، التي يؤلف كل عضو من أعضائها طلسماً لملاك معين . ففي عالم المعادن مثلا نجد أن للذهب والجواهر لمعاناً خاصاً ، كما أن لها تأثيراً على نفس الإنسان هو عبارة عن توفير السرور والسعادة لها ، لأن النور فيها مشابه للنور الذي تحتويه النفس الإنسانية . وكذلك الحال بالنسبة إلى النباتات والحيوانات . فالنور الملائكي قاهر يتحكم في أفعال كل نوع .

وينهج السهروردي نهج ابن سينا والمشائيين الآخرين بدقة في تعداد قوى النفس النباتية والحيوانية (٣٩) . فالنفس النباتية لدى شيخ الإشراق تملك القوى الأساسية الثلاث : الغاذية والنامية والمولدة . والغاذية بدورها عبارة عن أربع قوى هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة . والنفس الحيوانية تملك علاوة على ذلك قوى الحركة، وهي عبارة عن الرغبة والغضب والشهوة ؛ وهي المميزات الخاصة للنفس الحيوانية . ولكن هذه القوى ، سواء في النفوس النباتية أو الحيوانية، عبارة عن مجرد مظاهر للنور الملائكي الكامن في كل نوع ؛ ويجب أن تدرك أفعالها من حيث نسبتها إلى ذلك النور .

والإنسان ، الذي يعتبر أكمل أنواع الحيوان ، يملك بالإضافة إلى هذه القوى المذكورة والحواس الخمس الظاهرة التي يشترك معه فيها بعض الحيوانات العليا خمس حواس باطنة ، توصل الإنطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الإسفهبذي الكامن في داخله . ويعد السهروردي من هذه الحواس الخمس : الحس المشترك والواهمة والمدركة والمتخيلة (٤٠) والحافظة ؛ تتوجها جميعاً النفس الناطقة ، التي هي أخيراً نفس النور الإسفهبذي ، ذلك القبس من النور

الملائكي الذي أصبح سجيناً في قلعة البدن إلى حد نسيت معه موطنها الأول . والواقع ، أن السهروردي والإشراقيين لم يكونوا مهتمين باحصاء القوى النفسية بقدر اهتمامهم بعرض الحالة المثيرة للشفقة التي آلت اليها النفس ، وطريقة الذكر والتّذكر التي تجب معاناتها من أجل تذكر الوطن الذي فقدته ، فتحاول إذ ذاك استرجاعه مرة أخرى .

المعاد والاتحاد الروحاني

يدور القسم الأخير من «حكمة الإشراق» على مسالة المعاد الروحاني ومآل النفس بعد الموت . فالسهروردي يرسم معالم الطريق الذي تستطيع النفس من خلاله أن تتحرر من قيودها المادية وهي بعد رهينة الجسد ، وتتمتع باشراق النور الملائكي ، وهو ما ينبغي أن يكون الضالة المنشودة للناس جميعاً . فكل نفس ، بغض النظر عن درجتها من الكمال ، تنشد النور الأعلى في كل برهة من حياتها ؛ حتى ولو كانت غافلة بذاتها عن الموضوع الأصيل لنشدانها هذا . فالفرح والغبطة ينجمان عن الإستنارة بالنور السماوي حتى ، إن السهروردي يذهب إلى اثبات أن الإنسان الذي لم يذق فرحة الإستنارة بالأنوار القاهرة ، لا يدري ولو معنى الغبطة في الحقيقة [٤١] . فجميع أفراح الحياة الجزئية العابرة ، ليست إلا انعكاسات لفرح الإشراق والعرفان .

وتتوقف حالة النفس بعد الموت على درجة الصفاء والمعرفة التي أحرزتها في هذه الحياة . وهناك على هذا الأساس من التفرقة ثلاث طبقات للنفس : نفس أولئك الذين حققوا قسطاً من الصفاء في هذه الحياة وهم السعداء ؛ وأولئك الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل ، وهم الأشقياء ؛ وأخيراً ، أولئك الذين فازوا بالقداسة والإشراق في هذه الحياة ، وهم الحكماء المتألهون . فأما نفوس أفراد الفئة الأولى ، فترحل بعد الموت الى عالم الأنواع الأصلية حيث تتمتع بالأصوات والمذاقات والروائح التي ليست نظائرها الأرضية إلا ظلالاً لها . وأما

نفوس أبناء الفئة الثانية ، فترحل إلى عالم الصور المعلقة ، وهو متاهة الخيال الكوني ، والعالم المظلم للقوى الشريرة والجن .

وأما نفوس العارفين والأولياء ، فتصعد بعد مفارقتها للبدن إلى ما فوق العالم الملائكي لتسعد بنعيم قربها من النور الأعلى[٤٢] .

أما حالة النفس بعد الموت وما إذا كانت تعاني ألما أو تنعم بالسعادة فتتوقف على كل من صفائها وكمالها ، أي استكمال إمكانياتها عن طريق التحقيق والمعرفة . فالنفس الصافية الكاملة ، أو على الأقل التي تتمتع بإحدى هاتين الصفتين، لا يطول عذابها لانفصالها عن العالم، معشوق الكثرة الساحقة من الناس في هذه الحياة . أما النفس المدنسة والناقصة أو الجاهلة ، فهي التي تقاسي عذاباً دائماً لانفصالها عن العالم فقط . ومن ثم ، يقترح شيخ الإشراق على الإنسان ، أن يكون مدركاً للحظات النفيسة في حياته المعطاة له ، فيقضيها في تطهير نفسه حتى تصبح كالملك شبيهة بنموذجها السماوي .

أهمية القصص الرمزية

إن تحليل العقائد الأساسية للحكمة الإلهية الإشراقية، كما جاءت «في حكمة الإشراق» ، يلقي الضوء على الناحية التعليمية في كتابات السهروردي ، التي تتجلى الحقيقة الإلهية فيها بشكل موضوعي . إلا أن علينا حتى نحصل على الصورة الكاملة لرسالة السهروردي والمدى الكلي لكتاباته ، أن نتطرق إلى دراسة القصص التخيلية أو الرسائل الرمزية والصوفية التي تروى فيهـــا قصة تجربة روحية معينة في لغة رمزية غنية، يمثل الرمز فيها أحد مقومات الرؤيا ذاتها. ففي هذه الرسائل القصيرة ، التي تشبه في كثير من النواحي حكايات القرون الوسطى الرمزية ، مثل «بارسيفال» (Parsifal) ، لا يعمد المؤلف إلى إظهار الحقيقة من جميع نواحيها ؛ بل بالأحرى ، يميط اللثام في كل رسالة عن وجه معين للحياة الروحية وعن تجربة «باطنية» معينة، كما يزيح الستار عن مجموعة معينة من الرموز التي تعطي القارىء لمحة عن بعض مظاهر عالم الإشراق ، وعن روح السهروردي ذاته أيضاً .

ونحن لا نستطيع هنا أن نتناول القصص بمجموعها ؛ إلا أنه من المفيد ، للتعرف الى طبيعتها العامة ، أن نقوم بدراسة وجيزة لإحداها ، وهي «آواز بَرِ جبرائيل» (٤٣) ؛ فإن لها خواص معينة تشترك الأخرى فيها . والقصة الأولى تنقسم إلى جزئين : في الأول منهما ، يتخيل التلميذ أو بطل القصة الحكيم ؛ وهو « النبي الكامن في داخله» والملاك الذي عليه أن يرشده إلى طريق ادراك الحقيقة ؛ فيسأل الحكيم عن موطنه الأصلي، فيجيب بأنه يأتي من وطن «اللاحيث»

التي تعني حرفياً مدينة المثال (Utopia) ؛ وهي أرض لا وجود لها في هذا العالم ولا مكان لها لأنها تعلو على أبعاد الحيّز الثلاثة . هنا يبدأ التلميذ وقد اكتشف من أين يأتي الأستاذ ، يبدأ في سؤاله عن مختلف نواحي عقيدته .

أما في الجزء الثاني من القصة ، فتتغير اللهجة العامة ويطلب التلميذ من الحكيم أن يتعلم كلام الله ؛ فيستجيب الحكيم لطلبه ويعلمه أولا أسرار علم الجفر ، أي علم المعاني الباطنية ، القائمة على الرمز العددي ، للحروف والكلمات . ومن ثم يخبره بأن الله خلق كلمات (بمعنى الـ Logos) كالملائكة ، وخلق كلمة عليا تعلو جداً عن الملائكة كما تعلو الشمس على النجوم ، وأن الإنسان ذاته كلمة من الله وترنيمة من جناح جبرائيل ، وان جناحي جبرائيل يهيمنان على السماوات والأرض (وهي عالم الظلال أو « المغرب ») التي ليست أكثر من ظل جناحه الأيسر ؛ على حين أن عالم الأنوار الملائكية أو « المشرق » ، هـــو انعكاس جناحه الأيمن . وعلى هذا ، فجميع الأشياء في هذه الدنيا قد أوجدت عن طريق ترنيم جناح جبرائيل . فبالكلمة ، بصوت جناح هذا الملك المقرب ، وجد الإنسان . وبالكلمة (بالاسم الإلهي) يُرد إلى فطرته الأولى ومنشأه الإلهي .

التراث الاشراقي

يتهم العلماء المحدثون السهروردي في بعض الأحيان ، بأنه كانت له ميول ضد الإسلام وبأنه عمد إلى احياء الزرادشتية في وجه الإسلام[44] . ولكن المسألة ليست كذلك . صحيح ، كما وضحنا بما فيه الكفاية ، أن السهروردي قد استخدم الرموز الزرادشتية كما استخدم آخرون كجابر بن حيان مثلاً الرموز الهرمسية للتعبير عن تعاليمه ؛ ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أن عقائده كانت مناهضة للإسلام . إن شمول الإسلام هو الذي سمح له بأن يؤلف بين الكثير من العناصر المختلفة ، ومكن «الباطنية» الإسلامية من استخدام لغة الأشكال السابقة الموروثة . وفي بلاد فارس ، حيث وجدت مدرسة السهروردي أهم أنصارها كانت الروح الإسلامية على حد قول ماسّينيون ــ بمثابة النور الذي فيه «تأملت إيران العالم المنظور من خلال منشور• مشرق من أساطيرها القديمة»[45] .

لقد انتشر التراث الإشراقي على جناح السرعة في الأوساط الشيعية ، كما كان له بعض الشرّاح والأنصار في العالم السنّي أيضاً . وتآليف السهروردي تمثل الانتاج العقائدي الأصلي ، والمنبع للمدرسة الإشراقية ، وقد دفع كثير من الحكماء اللاحقين بذلك التراث الى الامام بأن أضافوا التعليقات والحواشي على تآليفه. ومن أعظم الشروح على «حكمة الإشراق» . شرح الشهرزوري تلميذ السهروردي ورفيقه المقرب ، والشرح المشهور لقطب الدين الشيرازي التلميذ

• الكلمة في الفصحى موشور وانما الكلمة المستعملة هي الاصطلاح الرياضي (المندس) منشور

البارز لكل من خواجه نصير الدين الطُّوسي وصدر الدين القونوي . وهذا الأخير أعظم شارح لنظريات ابن عربي في الشرق (٤٦) . ومن بين هذين الشرحين اللذين كُتبا في القرن السابع (الثالث عشر) ، تدارس العلماء شرح قطب الدين بدقة على مرّ العصور كشرح «مقرر» على المتن . والطبعة الحجرية القديمة لـ «حكمة الإشراق»، التي كانت متداولة بين الطلبة في المدارس الدينية حيثما كانت تدرس الفلسفة الإشراقية منذ طبعها في العصر القاجاري ، تشتمل على هذا الشرح في الحاشية مع التعليقات التي أضافها مُلا صَدرا بعد ذلك بثلاثة قرون .

ويمكن للمرء أن يدرج بين شرّاح بعض آثار السُّهروردي الأخرى، ابن كمونة والشهرزوري والعلامة الحِلّي ؛ فقد كتبوا شروحاً على التّلويحات في القرنين السابع (١٣) ، والثامن (١٤) على التوالي ، وجلال الدين الدّواني في القرن التاسع (١٥) ، وعبد الرزاق اللاهيجي في القرن الحادي عشر (١٧) الذي شرح «هياكل النور» . وبالإضافة إلى ذلك ، ينبغي للمرء أن يشير إلى الفلاسفة والحكماء ذوي الشأن الذين وقعوا تحت تأثير تعاليم السُّهروردي . فمن هذا القبيل ، بل أول اسم يتبادر إلى الذهن هو خواجه نصير الدين الطوسي فيلسوف القرن السابع (١٣) وعالمه العظيم . فعلى الرغم من أنه أحيا مدرسة الفلسفة المشّائية المنافسة من خلال شرحه البارع على «إشارات» ابن سينا ، فقد وقع تحت تأثير الإشراقيين في باب بعض المسائل ، كمسألة علم الله بالعالم . وهنا ، نراه يدحض بصراحة آراء ابن سينا ويتبنى آراء السُّهروردي . ومنذ ذلك الحين ، استمرت تعاليم السُّهروردي في الإنتشار ، خاصة بين الفلاسفة والحكماء الإيرانيين وحكماء الأناضول والهند ، حتى إذا كان العصر الصفوي ، بلغ تأثيرها على الحياة العقلية الإسلامية أوج ازدهاره .

أصبح التشيُّع أثناء العصر الصفوي المذهب الرسمي لإيران . ولم تقتصر النهضة في ذلك العصر على الفن والعمارة الفارسيين الذائعي الصيت عن استحقاق في أنحاء العالم؛ بل لقد بعثت العلوم العقلية التي

بقيت، خلافاً لفن ذلك العصر ، مجهولة تقريباً حتّى يومنا هذا [٤٧] .
أما دراسة الفلسفة والحكمة فقد أحياها الميرْداماد [٤٨] ، المعلم الكبير في إصفهان إبّان حكم الشاه عباس ، والأستاذ الذي أسس مدرسة سيناوية ذات طابع سُهروردي من وجهة النظر الشيعية . وبعد الميرداماد جاء تلميذه الشهير مُلاّ صَدرا ، الذي يعتبر في إيران أعظم الحكماء المسلمين ؛ فادمج بصورة نهائية عقائد السهروردي في نظامه الفلسفي المتشعب. لقد اشتملت عقائد مُلاّ صَدرا أيضاً على عناصر من الفلسفة المشّائية وعلى كثير من المبادىء الأساسية للعرفان كما فسرته مدرسة ابن عربي ، كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية وخاصة العناصر الإلهية الواردة في « نهج البلاغة » لعلي بن أبي طالب (عليه السلام) [٤٩] .
وعلى الرغم من أن آثار مُلاّ صَدرا أخذت تحجب آثار السُهروردي في المدارس الرسمية ، إلا أن العقائد الإشراقية قد استمرت تدرس من خلالها . وعلى هذا الوجه ، وقع الحكماء المتأخرون ، أمثال حاجي مُلاّ هادي السبزواري [٥٠] أشهر الشارحين لتعاليم مُلا صدرا في العصر القاجاري ، والشيخ أحمد الاحسائي مؤسس حركة الشّيخية ، وكان مخالفاً لبعض عقائد مُلا صَدرا ، تحت تأثير تعاليم السُهروردي . وفي الهند أيضاً استمرت دراسة السُهروردي ، مباشرة ومن خلال آثار مُلا صَدرا التي لا تزال مقررة في المدارس الإسلامية في شبه القارة الهندية حتّى يومنا هذا [٥١] . ويصْدق هذا على إيران أيضاً ؛ حيث تدرس الفلسفة والحكمة الإسلامية اليوم ، لا في المدارس الدينية فحسب ، بل في كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران أيضاً. والحق أن الجامعة قد خصصت كرسياً للحكمة الإشراقية وآخر لعقائد مدرسة مُلاّ صَدرا [٥٢] .

وفوق ذلك ، فإن تأثير السُهروردي لم يقتصر على العالم الإسلامي فحسب ؛ فقد نقلت بعض آثاره إلى السّنسكريتية أثناء الحكم المغولي في الهند ، كما أنها نقلت قبيل ذلك إلى العبرية . وهكذا بلغت عقائده إلى عالمين منفصلين متباعدين تماماً، هما اليهودي والهندي. وقد درس

آثاره بعناية الكاهن الزّرادشتي آذرْكيوان وأتباعه ، الذين غادروا شيراز إلى الهند في العصر الصفوي . وهكذا فإن الحكمة الخالدة التي حاول شيخ الإشراق وضع أسسها أو على الاقل إعادة وضعها في حياته الزمنية القصيرة ، لم تصبح وجهة نظر عقلية سائدة في العالم الشيعي وبصورة أعم في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي فحسب ، بل تجاوزت شواطىء العالم الإسلامي لتتصل بتقاليد أخرى ؛ وصارت من عدة وجوه عنصراً مهماً لعالم من النظر الشامل الذي شارك الإسلام فيه الاديان المجاورة ، وهو عالم انكشفت فيه الوحدة المتعالية الكامنة وراء التّجليّات المختلفة للحقيقة .

٢ – السهروردي والإشراقيون

١ – فيما يخصّ مبادىء هذه المدرسة وأثرها راجع الكتاب الأساسي الذي ألفه L. Gardet و M.M. Anawati، Introduction à la théologie musulmane (باريس ، ١٩٤٨) ، والدراسة الكبرى لـ H.A. Wolfson التي تقوم بطبعها مطابع جامعة هارفارد بعنوان The Philosophy of the Kalam .

٢ – بخصوص تقسيم العلوم إلى عقلية ونقلية راجع مقدمة ابن خلدون .

٣ – من أجل تاريخ هذه الفترة، راجع أثر T.N. Arnold، The Caliphate (اكسفورد ، ١٩٢٤) و W. Barthold، Turkestan down to the Mongol Invasion (لندن ، ١٩٢٨) و M.T .Houtsma، Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides (ليدن ، ١٨٨٦) ، الأجزاء ١ – ٤ ، و G. Le Strange، The Lands of the Eastern Caliphate (كبردج ، ١٩٣٠) ، J. Sauvaget، Introduction à l'histoire de l'Orient musulman (باريس، ١٩٣٤) . أما بالنسبة إلى الأهمية الخاصة للنفوذ السياسي للشيعة والسنة في العناية بالفنون والعلوم، فراجع تمهيد السيد حسين نصر في كتاب، Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.

٤ – خصصت للغزالي دراسات عديدة في اللغات الأوربية . وعليه فشهرته أوسع بكثير من غيره من معظم الحكماء المسلمين . ولهذا ، صممنا على ألاّ نخصص له فصلاً في هذا الكتاب . ومع أن بعض المحافل تعتبر الغزالي إلى حد بعيد معياراً لصحة عقيدة الصوفيين الآخرين ، فلا شك في أنه واحد من أعظم الشخصيات الإسلامية شأناً ؛ فقد وضعته يد القدر في تلك اللحظة الحاسمة من التاريخ الإسلامي التي قيّض للنزعة العقلية فيها أن تنحسر وللتربة أن تُهيأ لمبادىء السهروردي وابن عربي الحكمية . فيما يخصّ حياة الغزالي وعقائده وأثره ، راجع ، M. Asin Palacios ، في La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano

(مدريد و غرناطة ، ١٩٣٤ — ١٩٤١) ؛ و Carra de Vaux ، في Gazali (باريس ١٩٠٢)؛ و A.J. Wensink ، في La pensée de Ghazzali (باريس، ١٩٤٠)؛ و F. Jabre ، في La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques (باريس ، ١٩٥٩) .

٥ — لقد كان من نتائج ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية أن اعتبر الغزالي (Al gazel باللاتينية) لدى القديس توماس الاكويني ومدرسيين آخرين كفيلسوف مشائي . إن « المقاصد » في الواقع يكاد يكون ترجمة حرفية لأثر ابن سينا دانشنامه علائي من الفارسية إلى العربية . ولما كان الأصل صعب التناول إذ كان المحاولة الأولى لكتابة الفلسفة الأرسطوطاليسية بالفارسية ، فقد جاءت الترجمة العربية للغزالي في غاية الوضوح . وربما كان ذلك السبب الأساسي لشيوعه العظيم لدى الجمهور .

٦ — ينتقد الغزالي الفلاسفة في عدد من النقاط التي يعتبر ثلاثاً منها أساسية ؛ وهي إنكار الخلق من العدم وإنكار علم الله بالجزئيات وإنكار البعث الجسماني ، المبينة جميعاً في القرآن بوضوح . إرجع إلى W. Montgomery Watt ، في The Faith and Practice of al-Gazzali (لندن ، ١٩٥٣) ، ص ٣٧ وما بعدها .

٧ — لقد استفاد الأشاعرة مع ذلك من حملة الغزالي على الفلاسفة . ولذا ، فإن انتقاده لهم يمكن أن يعتبر إلى حد ما انتصاراً للمتكلمين أيضاً ، وخاصة أن الظروف السياسية والإجتماعية آنذاك شجعت على انتشار تعاليمهم .

٨ — هذا المتكلم الكبير الذي كان واحداً من أعظم علماء عصره ، يجب أن يعتبر بعد الغزالي أهم النقاد للفلاسفة . لقد ألف التفسير الكبير وكذلك جامع العلوم الذي يدور على سائر علوم زمانه التي كان يلم بها إلماماً واسعاً . إن أهميته في الفلسفة تكمن في نقده وتحليله المفصلين لإشارات ابن سينا التي أجاب عليه خواجه نصير الدين في شرحه للإشارات بعد ذلك بجيل واحد . وبالنسبة للإمام فخر كما يُدعى في إيران ، راجع : M. Horten ، في Die Spekulative und Positive Theologie in Islam nach Razi undTusi (ليبزغ، ١٩١٢)؛ P. Kraus ، في «The Controversies of Fakhr al-Din Razi» Islamic Culture ١٢ : ١٣١ — ١٥٣ (١٩٣٨) ؛ وسيد حسين نصر ، «Fakhr al-Din al-Razi» في History of Muslim Philosophy ، نشر M.M. Sharif (ويزبادن ، ١٩٦٣) .

٩ — يجب ألا نخلط بين شيخ الاشراق وبين جمهرة مشايخ الصوفية المعروفين

باسم السهروردي ، وخاصة شهاب الدين السهروردي الشيخ الصوفي الشهير الذي قد خلط بينه وبين مؤسس مدرسة الإشراق حتى بعض المؤرخين الإسلاميين.
وبخصوص السهرورديين الأربعة المشهورين، راجع H. Ritter، Philologika, IX: «Die vier Suhrawardi,ihre Werke in Stambuler Handschriften»، في مجلة Der Islam ، ٢٤ : ٢٧٠ – ٢٨٦ (١٩٣٧) و ٢٥ : ٣٥ – ٨٦ (١٩٣٨).

١٠ – تجب الاشارة إلى كتابات H. Corbin عن السهروردي وخاصة ترجمة بعض آثاره القصيرة إلى الفرنسية ؛ وكذلك أيضاً Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi) (باريس ، ١٩٣٩) ؛ و Les motifs Zoraastiens dans la philosophie de Suhrawardi (طهران، ١٩٤٦) ، ومقدمتي Corbin للسهروردي في Opera Metaphysica et Mystica، المجلد الأول (استانبول ، ١٩٤٥) والمجلد الثاني (طهران ، ١٩٥٢) . ويحتوي الجزء الأول منهما على قسم الالهيات في ثلاثة من آثار السهروردي الكبيرة هي التلويحات والمقاومات والمطارحات . ويحتوي الجزء الثاني النصّ الكامل لدرّته النادرة حكمة الإشراق والرسالتينْ القصيرتين في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية . أما الجزء الثالث الذي سوف ينشر قريباً إنشاء الله ، بالتعاون بين Corbin ومؤلف هذا الكتاب ، فيتضمن المجموعة الكاملة للآثار الفارسية .

١١ – لقد وجه العلماء العرب حديثاً بعض الاهتمام إلى السهروردي ، جاء في أغلبه نتيجة لانتشار ثمرات بحث Carbin في الأقطار العربية ، مما يتمثل في كتاب سامي الكيالي ، السهروردي (القاهرة ، ١٩٥٥) وكتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، لأحمد أمين (القاهرة ، ١٩٥٢) ، وأقسام خصصت للسهروردي في كتاب « في الفلسفة الإسلامية » من تأليف ابراهيم مدكور (القاهرة ، ١٩٤٧) ، وشخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي (القاهرة ، ١٩٤٦) ، الذي يشتمل على الترجمة العربية لكتاب Corbin الموسوم بـ Suhrawardi d'Alep ، المشار إليها آنفاً .

أما في ايران فقد طبع كتابه حكمة الإشراق مع شروح وتعليقات مختلفة طبعة حجرية أثناء القرن الماضي . وكان دائماً متناً أساسياً في المدارس ، كما طبعت طائفة من رسالاته الفارسية ، باشراف مهدي بياني ومحسن صبا . هناك أيضاً كتاب على أكبر دانا سرشت الموسوم : أفكار السهروردي وملا صدرا (طهران ، ١٣١٦) ، الذي يتناول بعض أفكار السهروردي الأساسية . راجع أيضاً لسيد حسين نصر مقال Suhrawardi في كتاب History of Muslim Philosophy، فهو يتناول كثيراً من المادة المشروحة في هذا الكتاب .

إن أهم ما كتب عن هذا الموضوع باللغات الأوربية قبل Corbin ، والذي يحتوي بعضه على تأويلات مغلوطة رغم كون أصحابه من أهل الكفاءة من العلماء ، يشتمل على أثر Carra de Vaux ، «La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi في Journal Asiatique (١٩ : ٦٣ — ٩٤ (١٩٠٢) ؛ و Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi Maqtoul ل M. Horten (هالي، ١٩١٢) ، والنص الأصلي والترجمة الانكليزية لعدة من رسائل السهروردي بقلم O. Spies .

١٢ — نقصد بالثيوصوفيا Theosophy (التأله) ذلك الشكل من الحكمة الذي ليس بفلسفة ولا بكلام ، وإنما هو معرفة الأسرار الإلهية التي يدلّ عليها المعنى الأصلي لهذه الكلمة قبل أن تفرغ من أي معنى لدى الحركات الروحية العصرية الزائفة .

١٣ — إن أوثق المصادر لسيرة السهروردي هو نزهة الأرواح وروضة الأفراح. وهو تاريخ للفلسفة ألفه تلميذه شمس الدين الشهرزوري، وهو من أهم المفسرين لآثاره . والنص العربي الأصلي لهذا الكتاب لم يطبع بعد وإنما نشرت له ترجمة فارسية على يد ضياء الدين دُرّي في طهران سنة ١٣١٧ (١٩٣٨) . كما توجد أيضاً ترجمات لحياة السهروردي في آثار Corbin ، المنّوه بها سابقاً .

١٤ — لقد اعتمد Corbin تقسيماً مشابهاً قائماً على أربع طبقات من الآثار . وقد تتبعناه جزئياً وإنما مع بعض الإختلاف . راجع مقدمة Opera Metaphysica et Mystica ، الجزء الأول ، ص ١٦ وما يليها . وفي سبيل تحقيق نشر آثاره كاملة ، قدّم L. Mssignon أيضاً تقسيماً مؤقتاً لآثار السهروردي في كتابه Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (باريس ، ١٩٢٩) ، ص ١١٣ .

١٥ — عين القضاة ، الذي يشبه مجرى حياته مجرى حياة الحلاج والسهروردي ، إذ لقي الموت المفجع في سن مبكرة ، هو أحد الصوفيين الهامين في العصور اللاحقة . وتشابه عقائده من وجوه عدة عقائد السهروردي ، وإن لم يكن حكيماً ، بل كان صوفياً محضاً بنى على قاعدة من الثقافة الفلسفية . ويعتبر كتاباه زبدة الحقائق والتمهيدات اللذان طبعاً حديثاً على يد عفيف عسيران (طهران ، ١٣٤٠) من أكثر النصوص أهمية بالنسبة للعقيدة الصوفية قبل ابن عربي .

١٦ — لقد نسب شرح لنصوص الفارابي إلى السهروردي ، ولكن حتى الآن لم تكتشف مخطوطة لهذا الشرح .

١٧ — يكتب السهروردي في أول قصة الغربة الغربية : إن ابن سينا

قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً . ارجع إلى H. Corbin ، Opera... الجزء الثاني ، ص ٢٧٥ .

١٨ — إرجع إلى L. Massignon في : «Inventaire de L'Hermétisme arabe» في A.J.Festugière و A.D. Nock ، La Rèvèlation d'Hermès Trismégiste (باريس ، ١٩٤٨) الجزء الأول ، ودراسة D. Chwolsohn التي لا تزال موثوقاً بها ، بعنوان Die Ssabier und der Ssabismus (سنت بطرسبرج ، ١٨٥٦) .

١٩ — مخطوطة « كلمة التصوف » استانبول كتبخانة راغب باشا رقم ١٤٨٠ ورقة ٤٠٧ ب ، وراجع أيضاً Les motifs Zoroastiens dans la philosophie de Suhrawardi لـ H. Corbin (طهران ، ١٩٤٨) ، ص ٢٤ .

ومقدمته على مجموعة في الحكمة الإلهية ؛ نشرة جمعية المستشرقين الألمان (استنبول ، ١٩٤٥) بعنوان La Philosophie Orientale. إن « كلمة التصوف » يحتوي على كثير من العقائد الأساسية للسهروردي ، وعندما ينشر نشراً نقدياً ويطبع سيكون لائقاً للدراسة الدقيقة . ومما يستحق التنويه به أن هناك شرحاً له كتبه محمد علي الأصفهاني المعروف بعلي الحزين ، وهو حكيم إيراني في القرن ١٢ (١٨) ، وقد ذهب إلى بنارس ليقضي آخر أيامه هناك ، ودفن بالفعل في تلك المدينة . ويرقى معظم الصوفيين في بنارس اليوم بأصلهم إليه . ولكن يبدو أن شرحه الذي كان يربط كل مدرسته بمدرسة السهروردي قد فقـــد .

٢٠ — يبين السهروردي عقيدته في كلية الحكمة الدينية بكل صراحة في الكتاب السادس للطبيعيات من المطارحات . إرجع إلى H. Corbin في Opera ، الجزء الأول .

٢١ — يرد ذكر هذا المنام في القسم الخامس والخمسين من إلهيات التلويحات ، وأيضاً عند Corbin في Les motifs Zoroastriens... ، ص ٢٨ — ٢٩ .

٢٢ — Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters المشتمل على أصل وترجمة كتاب شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام ، لابن وحشية (لندن ، ١٨٠٦) ص ١٠٠ ؛ وأيضاً Les motifs, Zoroastiens... ص ١٨ و Opera... ، الجزء الأول ، حيث قدم Corbin المعلومات التي لخصناها هنا .

٢٣ — H. Corbin ، في Opéra ، الجزء الثاني ، ص ١٠ — ١١ .

٢٤ — نفس المرجع .

٢٥ — أصبحت هذه الصفة لقباً لسلسلة من الحكماء في إيران منذ ذلك الحين . كما أطلق على ملاّ صدرا الحكيم الصفوي العظيم لقب صدر المتألهين .

٢٦ — اليمن لغةً تفيد اليمين أيضاً ، فتفيد المعنى العام لمشرق الأنوار ، إذ لو وقف الإنسان متجهاً إلى الشمال فاليد اليمنى هي التي تشير إلى الشرق . لقد عرفها المؤلفون المسلمون بالجانب الأيمن للوادي الذي سمع منه موسى صوت الله في سينا ، وأيضاً بحكمة سليمان، ومن ثم الحكمة القائمة على الوحي والإشراق . ويقابل بعض المؤلفين مثل المير داماد الحكيم الصفوي المعتبر الحكمة اليونانية أو الفلسفة اليونانية (أي الفلسفة الاستدلالية) بالحكمة اليمانية أو الحكمة القائمة على الإشراق . وهنا يمكننا أن ننوه بالدور الهام الذي لعبته اليمن عند طائفة Rosicrusians أي صليبيِّ الورد الأحمر . فقد أوعز إلى اتباعها بالذهاب إلى اليمن بحثاً عن المعرفة . وعلاوة على ذلك ، فإن Christian Rosenkreuts مؤسس هذه الفرقة ، كما جاء في بعض الروايات، هاجر إلى اليمن عندما رأى أن الظروف في أوربا غير مؤاتية لمواصلة نشاطه . راجع R. Kienast، في Johann Valentin Andreae und die Vier Echten Rosekreutzer - Schriften (ليبزغ ، ١٩٢٦) ، ص ١١٣ وما بعدها ؛ و «Le Récit d'initiation et l'Hermétisme en Iran, لـ H. Corbin في Eranos Jahrbuch، ١٧ : ١٣٦—٣٧ (١٩٤٩) .

٢٧ — لقد تناولنا هذه المسألة العويصة باسهاب ، إذ كانت محور الجدل في المدارس المتأخرة في إيران ، وذلك في الفصل الخامس بالسهروردي في History of Muslim Philosophy .

فيما يخص وضع ملا صدرا تجاه هذه المسألة وآرائه في اصالة الوجود ، ارجع إلى السيد حسين نصر في مقال، «Sadr al-Din Shirazi, His Life Doctrines and Significance» بمجلة Indo- Iranica ، ١٤ : ٦ — ١٦ (ديسيمبر ١٩٦١) ، ومقدمة كتاب « سه أصل » (أي الأصول الثلاثة) لملا صدرا (طهران ، ١٣٤٠). يراجع أيضاً السيد أبو الحسن القزويني في « زَنْدكي صدر المتألهين شيرازي وبحثي دَرْحركت جوهري » (أي حياة صدر المتألهين الشيرازي وبحث في الحركة الجوهرية) ، الذي ترجم إلى الانكليزية بعنوان The Life of Sadr al-Muti'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in the Category of Substance ؛ والسيد محمد حسين طباطبائي في مقاله « صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي دَرْ قرن ١١ (١٧)» المترجم إلى الإنكليزية بعنوان Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th Century . والمقالان بالإنكليزية والفارسية من كتاب « يادنامه ملا صدرا » (ذكرى ملا

صدرا) ، (طهران ، ١٣٤٠) ، ص ٧ – ٢١ و ٢٢ – ٣٤ على التوالي .

وهناك بعض أعلام المدرسة الإشراقية من المتأخرين ، كالحكيم الإيراني المعاصر للسيد محمد كاظم عصار ، الذي يقول بأن النور في عقائد السهروردي هو الوجود في لغة ملا صدرا . وهكذا يقول أنه ليس هناك فرق أساسي بين المدرستين من هذه الناحية. كما أن M. Horten قد اكتشف هذه النقطة أيضاً وعالجها في دراساته عن ملاّ صدرا والسهروردي .

٢٨ – هذه الفقرة من حكمة الإشراق قد اقتبست عن الترجمة الانكليزية التي قامت بها M. Smith في Readings from the Mystics of Islam (لندن ، ١٩٥٠) ، ص ٧٩ .

٢٩ – توجد هذه الفكرة أيضاً في الفكر المسيحي للقرون الوسطى ، فقد كانت طبقات الرهبان تقوم على أساس طبقات الملائكة . كما أن هناك تشابهات عدّة بين علم الملائكة ، كما وضعه السهروردي وكما جاء في Celestial Hierachies أ Dionysius the Areopagite ، الذي يؤلف المصدر الرئيسي لدراسة علم الملائكة في العصور الوسطى اللاتينية .

٣٠ – في التقويم الشمسي الجلالي الحديث ، ينطبق اسم كل شهر من الشهور على اسم الملاك الذي يهمين عليه حسب المعتقدات الزرادشتية . والكائنات الالهية الدنيا ، التي يعرف كل منها باسم إيزَدْ Yazata ، تهيمن على أيام معينة من الشهر . راجع A.V.W. Jackson ، في Zoroastrian Studies (نيويورك ، ١٩٢٨) ، الفصل الخامس .

ويستعمل السهروردي أيضاً اسم الملاك المزدائي أو الاقبال والقوة السماوية خُرَّهْ ، (وفي اللغة الأوستائية خْوَارَنَهْ Xvarnah ، وفي الفارسية القديمة فَرَّهْ Farrah) للدلالة على الجلال الخاص والنور الذي يتلقاه حكماء الإشراق . راجع H. Corbin ، في ...Opera ، الجزء الثاني ، من ٣٧ – ٣٨ ، و Les motifs zoroastriens.. ، ص ٣٦ – ٤٥ .

٣١ – هناك على أية حال تشابه عميق بين علم الملائكة الزرادشتي ونظيره في الأديان السامية ، إلى حد أن البعض ذهب إلى أن علم الملائكة اليهودي مقتبس عن الزرادشتي . أما بالنسبة إلى علم الملائكة الإسلامي المستمد من القرآن ، والذي له نظائر في النظام اليهودي ، فارجع إلى F.Schuon ، في L'oeil du coeur (باريس ، ١٩٥٠) في الفصل المعنون «al-nur» .

٣٢ – الجوانب الثلاثة التي نوه بها ابن سينا هي : ادراك العقل لواجب الوجود كواجب ، ولذاته كممكن ، ولذاته أيضاً كواجب بشيء آخر خارج عنه . راجع

الفصل السابق عن ابن سينا .

٣٣ ــ نلاحظ أن السهروردي يستعمل بعض الكلمات الزرادشتية ، ولكنه يربط بينها وبين الاصطلاحات القرآنية المتعارفة .

٣٤ ــ يجب ألا يخلط بين ذلك وبين اصطلاح « الأمهات » المستعمل لدى الفلاسفة المشائين بمعنى العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب ، التي تتولد منها المملكات الثلاث .

٣٥ ــ في باب هذا النمط من علم الملائكة ، راجع H.corbin ، في Opéra... ، الجزء الثاني ، ص ١٢٥ وما يليها .

٣٦ ــ يبلغ هذا التوفيق أوج دلالته وأهميته في تفكير بعض حكماء الشيعة المتأخرين ممن دمجوا الحكمة الاشراقية بالتشيع .

٣٧ ــ هذا المفهوم الجميل لدى السهروردي وكثيرين من الإشراقيين والصوفيين ، يشبه جداً المفهوم المزْدكي للملأ الملائكي الذي يعرف باسم Farahvashis والتي ترشد كل نفس في هذه الدنيا ، وتتحد كل نفس براحد منها نهائياً . ارجع الى Jackson ، في Zoroastrian Studies ، ص ٥٩ ــ ٦٠ ، و R. C. Zaehner ، في The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (لندن ، ١٩٦١) ، ص ١٤٦ ــ ١٤٨ ؛ أيضاً إلى Corbin ، في Les motifs Zoroastriens... ، الجزء الثالث .

ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن مع ذلك أن السهروردي يحصر الاتحاد النهائي بالمستوى الملائكي ، عوضاً عن الأخذ بالإتحاد بالذات الالهية . ففي رسالة صفير سيمُرْغ (طهران ، كتابخانه مِلّي ، مخطوطة رقم ١٧٥٨ ، ص ١١ ــ ١٢) يقسم أولئك الذين اكتسبوا المعرفة الشهودية إلى خمسة فرق : أولئك الذين يقولون لا إله إلا الله ، وفوقهم أولئك الذين يقولون لا هو إلا هو ، ثم لا أنت إلا أنت ، ثم لا أنا إلا أنا ، وأخيراً أولئك الذين حققوا الاتحاد الأعلى ويقولون : « كل شيء هالك إلا وجه الله » .

٣٨ ــ حول الطبيعيات ، إرجع إلى H. Corbin ، في Opera... ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ وما يليها .

٣٩ ــ فيما يتعلق بعلم النفس لدى السهروردي ، راجع نفس المصدر أعلاه ، ص ٢٠٣ وما يليها .

٤٠ ــ يعتقد السهروردي أيضاً بوجود عالم خيال منفصل ترحل إليه النفس لتكتسب الصورة التي تظهر بعد ذلك في المخيلة الإنسانية . هذا العالم الأوسط الذي يسمى أيضاً عالم « الصور المعلقة » أو عالم « المثال » ، يتوسط بين العالم المحسوس

وعالم «أرباب النوع»، وهو يؤدي دوراً أساسياً في حل عدة مسائل، مثل الخلق والمعاد، في عقائد كل من السهروردي وابن عربي وملا صدرا. إرجع إلى، L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi في H. Corbin (باريس، ١٩٥٨)، الجزء الثاني.

٤١ — H. Corbin، Opera...، الجزء الثاني، ص ٢٢٥.

٤٢ — المعاد لدى السهروردي كما بحثه وعدله ملا صدرا في شروحه على الجزء الأخير من حكمة الإشراق قد عولج في مقال مفصل لـ H. Corbin سوف يظهر في الكتاب Commemoration Volume of Mulla Sadra، الذي تعتزم طبعه قريباً جمعية إيرلان، بكلكتا.

٤٣ — لقد اخترت هذه الرسالة المعينة لأن لها ترجمة وشرحاً حسناً بلغة أوروبية. راجع H. Corbin و P.Kraus في مقال «Le bruissement de l'aile de Gabriel»، في Journal Asiatique، يوليو — سبتمبر ١٩٣٥، ص ١ — ٨٢.

٤٤ — راجع على سبيل المثال A. von Kremer، في Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (ليبزغ، ١٨٦٨)، ص ٨٩ — ١٠٠، حيث يشرح قسماً من عقائد السهروردي في فصل معنون «Antiislamische Bestrebungen».

٤٥ — L. Massignon، Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (باريس، ١٩١٤)، ص ١١.

٤٦ — بدأ التقارب التدريجي بين مدرستي ابن عربي والسهروردي عن طريق قطب الدين، هذا التقارب الذي بلغ أوجه في ملا صدرا. كما يجب أن نضيف هنا أن دراسة النور وظواهره الطبيعية قد احتلت مكانة هامة في أوساط أتباع المدرسة الإشراقية. ولعله لم يكن من باب الاتفاق أن أول تعليل صحيح في القرون الوسطى لقوس قزح يرد في شرح كمال الدين الفارسي على كتاب المناظر لابن الهيثم، فكمال الدين هذا كان تلميذ قطب الدين الشيرازي، بحسب أقواله هو، واستمد هذه النظرية من أستاذه.

٤٧ — إن البحوث الوحيدة الجديرة بالتنويه والتي أجريت عن المدرسة الصفوية باللغات الأوروبية قبل بحوث Corbin هي التي قدمها M. Horten، الذي نشر، علاوة على دراسته عن السهروردي المشار إليها آنفاً، كتابين عن ملا صدرا، Die Gottesbeweise bei Schirazi (بسون، ١٩١٢)، و Das philosophische System von Schirazi (1640) (ستراسبرج، ١٩١٣). إرجع

أيضاً إلى Comte de Gobineau ، في La philosophie et les religions dans l'Asie centrale (باريس ، ١٩٢٣) . وهناك أيضاً الجزء الرابع من كتاب E.G. Browne ، Literary History of Persia حيث يرد ذكر علماء مختلفين في هذا العصر وإن كان ذلك من وجهة النظر الأوربية ، كما يتوقع المرء في مثل هذا الكتاب. وكتاب محمد اقبال Development of Metaphysics in Persia (لندن، ١٩٠٨)، الذي ترجم أخيراً إلى الفارسية، هو كتاب له قيمته على الرغم من بعض الأخطاء ، بما في ذلك نسبة ظهور البابية إلى مدرسة ملا صدرا . والحقيقة أن الباب كان تلميذ مدرسة الشيخ أحمد الاحسائي الذي كتب شرحاً مناقضاً لأحد كتب ملا صدرا . راجع مقالنا بالفارسية «آشْنَائي با ملا صدرا دَرْ مَغْرِبْ زَمِين» (أي تعرف على ملا صدرا في الغرب) ، في ذكرى ملا صدرا ، ص ٥١ — ٦٢ .

٤٨ — بالنسبة إلى الميرداماد وأتباعه ، إرجع لى H. Corbin ، في مقال «Confessions extatique de Mir Damad» ، في Mélanges Louis Massignon (دمشق ، ١٩٥٦) ، ص ٣٣١ — ٣٧٨) ، وسيد حسين نصر في «The School of Ispahan» ، في History of Muslim Philosophy .

٤٩ — فيما يختص بأهمية نهج البلاغة بالنسبة لمدارس الحكمة المتأخرة والترابط العام بين الفلسفة والحكمة والتصوف وبين التشيع ، إرجع إلى محمد حسين طباطبائي في «مُصَاحَبَات أسْتاذ طَبَاطَبَائي با پُرفسور هانْرِي كُرْبانْ دَرْبارَه شيعه» (محادثات الأستاذ الطباطبائي مع البروفسور هنري كربن بصدد الشيعة) ، الكتاب السنوي لمكتب التشيع ، رقم ٢ (قسم — ١٣٣٩) ، ص ١١٩ وما يليهـــا .

٥٠ — فيما يتعلق بالسبزواري، إرجع إلى محمد اقبال في The Development of Metaphysics in Persia ، ص ١٧٥ — ١٨٦ ، والفصل الخاص بالسبزواري في History of Muslim Philosophy ، بقلم السيد حسين نصر .

٥١ — على الرغم من أن الطريق الذي سلكته الفلسفة الإسلامية وخاصة هذه المدارس الإلهية المتأخرة إلى الهند لم يصبح أكيداً بالضبط بعد ، فإن مدى تأثير عقائد السهروردي وملا صدرا يمكن أن يُقاس بعدد الشروح والتفسيرات التي كتبها مسلمو الهند على آثارهما ، وبعدد مخطوطات هذه الآثار الموجودة في مكتبات الهند ، مثل مكتبة رضا في رامبور ، وخدُا بَخْش في باتنه ، وبأثرهما على التآليف الهندية المتأخرة في الفلسفة مثل الشمس البازغة ، الذي كان يعتبر دوماً متناً فلسفياً مختاراً في المدارس الدينية بشبه القارة الهندية. راجع Tara Chand «Growth of Islamic Thought in India», ، في كتاب History of

Philosophy East and West، الجزء الأول ص ٤٨٨–٥١٤ وصفحة ٥٠٧ خاصة.

وما زالت عقائد السهروردي وملا صدرا (وخاصة الأخير) تدرس في المدارس الإسلامية بالهند، وعلى وجه الخصوص في المدارس الشيعية، كمدرسة لكنو ورامبور، ولو أنها فقدت عدداً من خيرة أساتذتها منذ ١٩٤٧، بسبب فقدان الموقوفات وعدم توافر الكتب العربية والفارسية. إرجع إلى «أبو محفوظ معصومي» في مقال «Sadr al-Din al-Shirazi»، بجريدة Indo-Iranica، ١٤ : ٢٧ (ديسمبر، ١٩٦١).

٥٢ – أسند الكرسي الأول إلى «محمود شهابي» المعروف لدى العالم الغربي من خلال مقالته عن الشيعة الاثني عشرية في كتاب Kenneth Morgan، Islam, the Straight Path، والثاني إلى مهدي إلهي قُمْشَهي، المعروف جيداً في العالم الفارسي بفضل تفسيره للقرآن وديوان شعره الصوفي وشرحه على فصوص الفارابي وكتابه إلهيات خاص وعام.

أما بخصوص الأساتذة الذين يقومون بتدريس هذه المواد في المدارس، فتجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى السيد محمد كاظم عصّار الأستاذ في كل من جامعة طهران ومدرسة سپهسالار، والسيد أبي الحسن القزويني، الذي ربما كان المعلم الأكبر للفلسفة التقليدية اليوم والذي يقيم في قزوين حيث يقوم بتربية جماعة صغيرة من التلامذة؛ والسيد محمد حسين الطباطبائي أعظم أساتذة العلوم العقلية أهمية في قُم، المركز الحالي للدراسات الشيعية، وأخصب الحكماء الإيرانيين المعاصرين انتاجاً. إن آثار السيد الطباطبائي تشتمل على الأجزاء الثلاثة «أصول فلسفه» مع شرح مرتضى مُطهّري، وعشرين مجلداً في تفسير القرآن باسم «الميزان» قد ظهر منها أحد عشر جزءاً حتى الآن، وإجابات على أسئلة موجهة إليه من قبل H. Corbin، طبعت ككتاب سنوي ثان لمكتب التشيع، كما أنه يعد الطبعة الجديدة لأسفار ملا صدرا مع شروحه الخاصة التي تطبع حالياً في طهران.

المحتويات

سلسلة مصادر الفلسفة الإسلامية

1 - الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، لأبي البركات هبة الله بن ملكا البغدادي (ت 547 هـ). 1100 ص

2 - مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، ويليه رسالتا الطير وأسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق أ. كرنيليوس فنديك.

205 ص

3 - أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهواني. 203 ص

4 - مقاصد الفلاسفة في المنطق والإلهيات والطبيعيات للغزالي، تحقيق محيي الدين الكردي. 287 ص

5 - مجموعة الرسائل مع شرح لها لأبي العلاء المعرّي.

236 ص

6 - أدب الجاحظ وفلسفته ويليه فلسفة المعاد والمعاش للجاحظ، دراسة وتحقيق حسن السندوبي. 440 ص

7 - تاريخ علم المنطق عند العرب، مراحله، مدارسه، ومعجم شامل لفلاسفة المنطق ومؤلّفاتهم، للمستشرق نيقولا ريشر.

576 ص

دار بيبليون
باريس

عناوين سلسلة تاريخ الفلاسفة والحكماء قديماً وحديثاً

1-صوان الحكمة وهو تاريخ للحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده. ويليه ثلاث رسائل في الأجرام والمحرك الأول والكمال. ألفه أبو سليمان المنطقي السجستاني (ت392 هـ). حققه وقدّم له د. عبدالرحمن بدوي.

2-تتمّة صوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام. وضعه ظهير الدين البيهقي (ت 522 هـ). حققه وقدّم له محمد كرد علي.

3-تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" لـ شمس الدين الشهرزوري (ت511 هـ). تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب.

4-طبقات الأطباء والحكماء. تأليف ابن جُلجُل (ت 377 هـ). حققه وقدّم له وقابله بكتب الطبقات الأخرى فؤاد سيد.

5-إخبار العلماء بأخبار الحكماء. تأليف جمال الدين القفطي (ت646 هـ).

6-طبقات الحكماء والأطباء من مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري (ت749 هـ).

7- دروس في تاريخ الفلسفة: فلاسفة اليونان والإسلام وأوروبا الوسيطة والحديثة. تأليف إبراهيم مدكور ويوسف كرم.

8-فلسفة الهند وأبرز حكمائها في سيرة يوغي. تأليف الحكيم پرمهنسا يوغانندا.

9- عظماء الفلاسفة في الشرق والغرب منذ القدم إلى اليوم. وضعه هنري توماس مؤلف عظماء قادة الأديان.

10- عظماء قادة الأديان: سِيَر مؤسّسي الديانات ومجدّديها منذ القدم إلى اليوم. تأليف هنري ودانالي توماس.

دار بيبليون - باريس
Dar BYBLION

مكتبة ابن سينا

1 – مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، ويليه رسالتا الطير وأسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أ. كرنيليوس فنديك.

2 – أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهواني.

3 – علم النفس من كتاب الشفاء لابن سينا. دراسة وتقديم المستشرق البارون كارّا دوفو.

4 – كتاب المباحثات لابن سينا. دراسة وتحقيق د. عبدالرحمن بدوي.

5 – شرح ابن سينا لكتابَيْ الأثولوجيا والنفس لأرسطو. تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي.

6 – مجموعة رسائل ابن سينا. وفيها تفاسير لسوَر القرآن والردّ على البيروني وغيرها، تحقيق محيي الدين الكردي.

7 – منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، دراسة وتقديم المستشرق البارون كارّا دوفو.

8 – كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي. 260 ص

9 – ديوان ابن سينا حققه وترجمه إلى الفرنسية المستشرق هنري جاهيه ونور الدين عبدالقادر. 265 ص

دار بيبليون
باريس

مكتبة الحلاّج
صدر منها

1 - ديوان الحلاّج: جمعه من المصادر القديمة وترجمه إلى الفرنسية المستشرق لويس ماسينيون

Dîwân D'Al-Hallāj reconstruction et traduction L. Massignon.

210 ص - فرنسي/عربي

2 - كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج. نشر وتحقيق وترجمة فرنسية لِ لويس ماسينيون وبول كراوس، ويليه قصّة حسين الحلاج وتاريخ الحلاّج المأخوذ من تاريخ بغداد.

AKHBAR Al-Hallâj, traduction et publication de Louis Massignon et Paul Kraus

170 + 174 ص فرنسي/عربي

3 - كتاب الطواسين للحلاّج تحقيق وترجمة لويس ماسينيون

Kitâb Al-Tawâsîn de Hallâj

240 ص - فرنسي/عربي

4 - شرح ديوان الحلاّج. دراسة شاملة، تحقيق وتفسير كامل مصطفى الشيبي. 475 ص

5 - شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان ويليه زبدة الحقائق في كشف الدقائق لشهيد الصوفية عين القضاة الهمذاني (صُلب 525 هـ)تحقيق عفيف عسيران، مع دراسة عن حياة عين القضاة وتصوّفه وظروف صلبه مقارنة بالحلاّج. 210 ص



منشورات أسمار - باريس
Editions ASMÂR

سلسلة نفائس التصوّف الإسلامي

1 - ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لابن عربي، تحقيق محمد عبدالرحمن الكردي. 300 ص

2 - شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي، تأليف جلال الدين الدواني (ت908 هـ). 262 ص

3 - ديوان شيخ الإشراق السهروردي (ت 586 هـ)، تحقيق أحمد مصطفى حسين، ويليه هياكل النور. 200 ص

4 - كتاب المعراج لأبي القاسم القشيري (ت 465) ويليه كتاب معراج أبي يزيد البسطامي، دراسة وتحقيق د. لويس صليبا.

5 - رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي. 169 ص

6 - رباعيّات عمرالخيّام، عرّبها شعراً وديع البستاني مع خاتمة لمصطفى لطفي المنفلوطي وترجمات إنكليزية وفرنسية وألمانية. 260 ص

7 - الأسرار والرموز، محمد إقبال، ترجمة عبدالوهاب عزام. 250 ص

8 - إشارات شطحات... ورحيل، أناشيد ومختارات صوفيّة، يتضمّن أبرز شطحات البسطامي والحلاّج مع لوحات لعدد منها. للدكتور لويس صليبا. مع دراسة لظاهرة الشطح عند الصوفيّة للمستشرق بيير لوري. 155 ص

9 - مرآة القلب محاولات في الحب والعشق الصوفي مع مختارات من الأتهارفافيدا وكتابات الشركسي المتصوّف. 160 ص

دار بيبليون
باريس

سلسلة المعراج/النص، الواقع، والخيال

صدر منها

1 – كتاب المعراج للقشيري، نشره وعلّق عليه، د. لويس صليبا. وتسبقه دراسة للناشر بعنوان: المعراج بين المحدّثين والمتكلّمين والمتصوّفين.

2 – معراج محمد/المخطوطة الأندلسية الضائعة، ترجمة لنصها اللاتيني مع دراسة وتعليقات للدكتور لويس صليبا.

3 – المعراج في الوجدان الشعبي: أثره في نشأة الفِرَق والفنون والأسفار المنحولة في الإسلام مع تحقيق لِ "معراج النبي" عن مخطوطة للشيخ داود الرفاعي، نشر ودراسة د. لويس صليبا.

4 – المعراج من منظور الأديان المقارنة: دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه. تأليف د. لويس صليبا.

دار ومكتبة بيبليون
جبيل – لبنان

سلسلة تأسيس البنيان: قراءات قرآنية

تأليف سعيد الشبلي

أستاذ وباحث في الدراسات الإسلامية/تونس

صدر منها

1 – النبي إبراهيم في الإسلام.

"دراسة للمسيرة الإبراهيمية في القرآن"

2 – النبي يوسف في الإسلام.

"قراءة تأويلية لقصته في القرآن"

3 – النفاق والمنافقون في الإسلام

منذ فجر البعثة إلى اليوم.

4 – نظرية السلطة في القرآن.

"الاستكبار والتمكين"

سلسلة نظرات استشراقية في الإسلام وتاريخه

1 - نظرات في تاريخ الإسلام عصري صدر الإسلام وملوك الطوائف للمستشرق رينهرت دوزي. 446 ص

2 - تاريخ العرب العام. أمبراطورية الإسلام ودولها وحضارتها وعلومها وآدابها للمستشرق سيديّو. ترجمة عادل زعَيتر، تعقيب مجمع البحوث الإسلامية. 475 ص

3 - حضارة العرب، موسوعة شاملة في تاريخ الإسلام وحضارته وعلومه وفنونه تأليف غوستاف لوبون؛ ترجمة عادل زعيتر. 670 ص

4 - تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية للمستشرق الألماني يوليوس فلهَوْزن، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة. 620 ص

5 - العقيدة والشريعة في الإسلام، نشأة وتطوّر الفِرَق والعقائد في الإسلام للمستشرق أجنتس جولدتسيهر. ترجمة محمد موسى. 400 ص

6 - مذاهب التفسير الإسلامي، بحث في اختلاف المصاحف ونشأة القراءات ومدارس تفسير القرآن بين أهل النقل والعقل والصوفيّة وخلافات الفِرَق الإسلامية حول النص القرآني وتفسيره للمستشرق أجنتس جولد تسيهر. 430 ص

7 - تاريخ تدوين السيرة النبويّة، دراسة موثّقة للمغازي الأولى وأبرز مؤلّفيها للمستشرق جوزف هوروفتس، ترجمة مصطفى السقا. 200 ص

دار بيبليون
باريس

إسلاميات: تراث وأبحاث

1 – المختصر في شواد القرآن، كتاب في اختلاف القراءات والمصاحف، لابن خالويه (ت 370 هـ)، تحقيق ج. برجشتراس وآرثر جفري. 240 ص

2 – كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم للخياط المعتزلي. تحقيق المستشرق نيبرج. 320ص

3 – نظم العقيان في أعيان الأعيان، معجم تراجم مشاهير القرن التاسع هـ للسيوطي (ت 911 هـ)، تحقيق د. فيليب حتّي.
230 ص

4 – الأنباء المستطابة في مناقب الصحابة والقرابة. كتاب يؤرّخ لأهم أحداث التاريخ الإسلامي لا سيما ما يتعلق بسيرة الرسول وصحابته وأزواجه وآل بيته ومشكلة الخلافة وما نتج عنها. لابن سيّد الكل (ت 697 هـ)، تحقيق عبدالجبار زكار.
176 ص

5 – صدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر، وهو أقدم المصادر في تاريخ الوهابية ونقد عقائدها لِ عبدالله بن حسن بن فضل.
260 ص

6 – محاسن المساعي في مناقب الإمام الأوزاعي بقلم الشيخ أمين الدين بن تقي الدين الخطيب، تحقيق ودراسة الأمير شكيب أرسلان.

7 – أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام. تاليف د. حياة عمامو، تصدير هشام جعيط. 350 ص

8 – نهج البُردة لأحمد شوقي ومعها شرح شيخ الأزهر سليم البشري. 260 ص

9 – المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجّية في الآخرة للكمال بن الهمّام الحنفي (ت 681 هـ)، تحقيق وشرح الشيخ محمد عبدالحميد من جامعة الأزهر. 200 ص

10 – تاريخ الهجرة النبوية وبدء الإسلام للشيخ محمود الببلاوي، تقديم العلامة عبدالوهاب خلاف. 200 ص

دار بيبليون
باريس

سلسلة خفايا التراث الإسماعيلي

1 – كتاب الكشف: تأويل إسماعيلي لآيات القرآن للداعي جعفر بن منصور اليمن، تحقيق ر. شتروطمان. 260 ص

2 – الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية ويليه رسالتي الإيضاح والتبيين وتحفة المرتاد لعلي بن محمد بن الوليد ورسالة الإسم الأعظم تحقيق ر. شتروطمان. 276 ص

3 – الأرجوزة المختارة في الإمامة [موقف الفِرَق من مسألة الإمامة ونقضه ودفاع عن حق الأئمة]، للقاضي أبي حنيفة النعمان (ت363 هـ). تحقيق إسماعيل بوناوالا. 370 ص

4 – الأسرار الخفية في أشعار الإسماعيلية، وضعه (700 هـ) عامر بن عامر البصري، تحقيق المستشرق إيف ماركيه، ويليه القصيدة الصوّرية للداعي محمد الصوّري، ورسالة التحاميد الخمس ورسائل المعرّي وداعي الدعاة الفاطمي.

5 – ديوان المؤيّد في الدين داعي الدعاة وتسبقه دراسة في تاريخ الفاطميين وعقائدهم وموقفهم من الفِرَق والأديان بقلم محمد كامل حسين.

دار بيبليوس - باريس
Dar BYBLION

سلسلة فِرَق الشيعة

1 - بيان مذهب الباطنية وبطلانه، لمحمد بن الحسن الديلمي (707 هـ)، تحقيق ر. شتروطمان. 154 ص

2 - فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، للغزالي، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي. 261 ص

3 - مختصر البيان في مجرى الزمان، للشيخ عبدالغفار تقي الدين تحقيق المستشرق هنري غيز، فرنسي/عربي. 175 ص

4 - فِرَق الشيعة للحسن بن موسى النوبختي (ت 310هـ)، تحقيق المستشرق هلموت ريتر.

5 - فِرَق الشيعة المتطرّفين: عقائدهم، حركاتهم في العصر العباسي، وأثرهم في الأدب والمجتمع. تأليف د. محمد جابر عبدالعال. 280 ص

6 - علي وعائشة، وصف جديد للخصومة السياسية بينهما وأثرها وخطرها في تاريخ الإسلام، تأليف عمر أبو النصر.

130 ص

7 - سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، تأليف سيدي عبدالله حشلاف. 170 ص

8 - النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم للمقريزي، ويليه رسالة في بني أمية للجاحظ، تحقيق الشيخ محمود عرنوس.

250 ص

دار بيبليون
باريس

سلسلة المسيحية والإسلام بين الجدل والحوار

1 - هم... ونحن، دراسة مقارنة بين المسيحية وسائر المذاهب والديانات.للأب جبرائيل كليجا. 400 ص

2 - كتاب الدعامة، محاورات حول المسيحية والأديان والمذاهب الأخرى نشره الأب جرجس دير أروتين الكاثوليكي.

400 ص

3 - الباكورة الشهية في الروايات الدينية، مناظرة وحوار بين علماء مسيحيين ومسلمين. 168 ص

4 - الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة للشيخ أمين خيرالله صليبا، وتسبقه دراسة للدكتور لويس صليبا: مفكّر مسيحي طالب بالإسلام ديناً للدولة. 640 ص

5 - مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، للقدّيس توما الأكويني وهو تفنيد ونقد لنظريات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وعلماء الكلام على ضوء الفلسفة المسيحية. ترجمة وتعليق المطران نعمة الله أبي كرم.

560 ص

6 - موجز عن الإسلام، تأليف الأب يواكيم مبارك، تقديم الشيخ صبحي الصالح. 143 ص

7 - الرد على سيَر الأوزاعي: سيرة المسلمين في معاملة أهل الذمة والحرب والمرتدين لـ صاحب أبي حنيفة الأمام أبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري تحقيق أبو الوفا الأفغاني. 145ص

دار ومكتبة بيبليون
جبيل - لبنان

سلسلة أديان ... وكتب مقدسة

صدر منها

1 - الكيتا كتاب الهندوسية المقدّس. ترجمة ودراسة د. ماكن لال شودري. 155 ص

2 - أقدم كتاب في العالم: ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات بقلم د. لويس صليبا. 590 ص

3 - كتاب الأقدس، كتاب البهائية المقدّس مع مدخل إلى الدين البهائي تاريخه وعقائده. 260 ص

4 - مجموعة من ألواح حضرة بهاء الله نزلت بعد كتاب الأقدس ويليها ردّ على تحذير جبهة العلماء. 270 ص

5 - كتب البابيّة المقدّسة، فهرسها ونشرها وقدّم لها المستشرق إدورد براون. 270 ص

6 - ديانة السيخ بين الإسلام والهندوسية: تاريخها عقائدها، صراعها مع الإسلام وأبرز نصوصها المقدّسة. د. لويس صليبا.

7- الدهمابادا: كتاب البوذية المقدّس. ترجمة سحبان مروّة. 220ص

يصدر لاحقاً:

- التوراة السامرية.
- كنزا ربا

دار ومكتبة بيبليون
جبيل - لبنان

سلسلة الصمت في التصوّف والأديان المقارنة

يصدرها ويشرف عليها د. لويس صليبا

صدر منها

1 – مقامات الصمت والمدن المقدّسة، ويليه ملحق في الصمت واليوغا تقديم المستشرق البروفسور بيير لوري.

2 – الصمت في الهندوسية واليوغا: تعاليمه واختباراته في الڤيدا وسيَر الحكماء المعاصرين.

3 – الصمت في اليهودية: تقاليده في التوراة والتلمود وعند الحسيديم. وإيليا نبي الإصغاء إلى الصمت، قدّم له أ. إميل عقيقي.

4 – الصمت في المسيحية: مفهومه الإنجيلي واختباراته في كنائس المشرق والغرب، تقديم الأب د. جوزف قزّي.

5 – شربل رفيقنا الصامت: حكاية قداسة لبنانية عنوانها الصمت، قدّم له الأب د. جوزف قزّي.

يصدر لاحقاً

6 – الصمت في الإسلام: آدابه في سيَر للرسول وآل بيته والصوفيّة.

7 – الصمت في البوذية.

8 – التأمّل واليوغا.

دار ومكتبة بيبليون
جبيل – لبنان

مكتبة أرسطو

1 - كتاب النفس لأرسطوطاليس ويليه معجم مصطلحات أرسطو يوناني/فرنسي/إنجليزي/عربي وعربي/ف/إ/ي. ترجمة أحمد الأهواني، مراجعة وتقديم الأب جورج قنواتي. 180ص

2 - علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس، مع تعليقات ودراسة لـ بارتلمي سانتهلير في علم الأخلاق من أفلاطون إلى كنط. ترجمة أحمد لطفي السيّد. 800 ص

3 - مخطوطات أرسطو في العربية تأليف عبدالرحمن بدوي، ويليه كتاب المقولات لأرسطو.

180ص

4 - إحصاء العلوم، ويليه فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى للفارابي (ت 339 هـ). تحقيق د. محسن مهدي 260 ص

دار بيبليون - باريس
Dar BYBLION

فلسفة عامة

1 - تاريخ الفلسفة الروسية، مرجع شامل في تيارات الفلسفة الروسية ومدارسها ومؤلّفيها بقلم فيلسوف روسي تأليف نيقولاي لوسكي. 466 ص

2 - الفلسفة الشرقية، تاريخ الفلسفة القديمة والفكر الديني في: مصر، الهند، الصين إيران وما بين النهرين. 352 ص،

3 - تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم. تأليف د. عبدالعزيز الغنام ود. إبراهيم أباظة. 430 ص

4 - تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن تأليف محمد علي مصطفى وحنا أسعد فهمي. 820 ص

5 - الأمير لِ ماكيافيلّي. مع دراسة عن ماكيافيلّي وعصره وفكره السياسي لِ محمد لطفي جمعة. 200 ص

دار بيبليون
باريس

مجموعة مؤلفات غوستاف لوبون

1 – حياة الحقائق، بحث في الأديان والفلسفات الكبرى ومصادرها وتحوّلاتها. ويليه حضارة بابل وأشور 2/1. ترجمة عادل زعيتر. 400 ص

2 – الجماعات أفكارها ومعتقداتها، بحث في روح الجماعات ومعتقداتها وصبغتها الدينية وتقلبها. ويليه روح السياسة، وجوامع الكلم، ترجمة أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر 3/1. 600 ص

3 – اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر. 160ص

4 – الآراء والمعتقدات ويليه السنن النفسية لتطوّر الأمم 1/2، 405 ص.

5 – حضارة العرب، موسوعة في تاريخ الإسلام، وحضارته وعلومه وفنونه. 670 ص.

6 – حضارات الهند موسوعة في تاريخ الهند وأديانها وعلومها وفنونها. 740 ص.

دار بيبليون
باريس

سلسلة ذخائر الطب العربي

1 - كتاب المائة في الطب، لأبي سهل عيسى المسيحي (ت452 هـ)، تحقيق ودراسة د. غوث الشرفي. 300 ص

2 - المختارات في الطب لابن هبل البغدادي (ت610 هـ)، تحقيق هاشم الندوي. 336 ص

3 - منتخب جامع المفردات في الأدوية، للغافقي، وضعه ابن العبري (ت 684)، تحقيق ودراسة المستشرق ماكس مايرهوف. 258 س

4 - شرح أسماء العقار، لابن ميمون، تحقيق ودراسة ماكس مايرهوف. 250ص

5 - الدرّة البهية في منافع الأبدان الإنسانية، لابن البيطار (ت 646 هـ)، تحقيق محمد عبدالله الغزالي.

6 - سياسة الصبيان وتدبيرهم، وهو أقدم مصدر في طب الأطفال، لابن الجزّار القيرواني (ت369 هـ)، تحقيق د. محمد الهيلة.

7 - فردوس الحكمة في الطب، وهو أقدم موسوعة في الطبّين العربي واليوناني، لابن ربّن الطبري (ت236 هـ)، تحقيق د. محمد الصديقي. 700 ص

8 - كتاب الطبيخ لابن سيّار الورّاق وهو أقدم الموسوعات في علم التغذية وأصناف المأكولات، تحقيق المستشرق كاي أورنبري وسحبان مروّة. 360 ص

9 - الذخيرة في علم الطب، لثابت بن قرّة (ت288 هـ)، تحقيق د.ج صبحي. 260 ص

دار بيبليون
باريس

سلسلة "العلوم في تراث الإسلام"

1 - المصباح في علم المفتاح لـ عزالدين أيدمر الجلدكي تحقيق الشيخ علي المحلاتي.

2 - من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، للمستشرق بيير لوري. ترجمة وتقديم د. لويس صليبا. 315 ص

3 - مجموعة مصنّفات في الخيمياء والإكسير الأعظم، لجابر بن حيان، دراسة وتقديم المستشرق بيير لوري. 458 ص

4 - مجموعة مؤلَّفات في الصنعة وعلم المفتاح والخواص لعز الدين الجلدكي وأبي القاسم العراقي وأبي العبّاس السفياني، تحقيق المستشرقيْن أرك هولميار وب ريكار. 216 ص

5 - كتاب الزيج الصابئ في حساب النجوم وفلك البروج ومواضع الكواكب وغيرها لابن سنان المعروف بـ البتّاني، تحقيق المستشرق كرلو نالّينو. 320 ص

6 - التفهيم لأوائل صناعة التنجيم لأبي الريحان البيروني (ت 440 هـ)،النص العربي مع ترجمة إنكليزية للمستشرق رامساي رايت.

7 - كتاب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمي، تحقيق د. علي مشرفة، دراسة المستشرق كارّا دوفو.

8 - عجائب الأقاليم السبعة التي بها العمارة، تأليف سهراب تحقيق المستشرق فون مزيك. غلاف، 220ص

9 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لمحمد أبي طالب الأنصاري المعروف بشيخ الربوة (ت654هـ) تحقيق أ. مهرن.

دار ومكتبة بيبليون
جبيل - لبنان

مكتبة البيروني

1 – كتاب باتنجلي الهندي في الخلاص من الارتباك، للبيروني (ت 440 هـ)، تحقيق ودراسة المستشرق هلموت ريتّر.

2 – التفهيم لأوائل صناعة التنجيم للبيروني تحقيق وترجمة إنكليزية للمستشرق رامساي رايت.

3 – استخراج الأوتار في الدائرة، للبيروني تحقيق أحمد سعيد الدمرداش.

4 – رسائل في الهيئة وعلم الفلك للمتقدّمين ومعاصري البيروني، تحقيق تقي الدين النعماني، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدمرداش.

5 – كتاب تسطيح الصور وتبطيح الكور للبيروني، تحقيق المستشرق ج. ل. برغرن ويليه مجموعة رسائل إلى البيروني في الأزياج والاسطرلاب.

6 – الآثار الباقية عن القرون الخالية، لِلبيروني، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدمرداش وعلي الشحات. 500 ص

7 – كتاب الجماهر في معرفة أحوال الجواهر، دراسة وتقديم د. جلال شوقي وأحمد سعيد الدمرداش.

8 – الصيدنة في الطب لِلبيروني، تحقيق عباس زرياب. 870 ص

9- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon al-Bîrûnî , suivi de Bîrûnî par les textes. Lwiis Saliba . 250 p.

البيروني في أشهر نصوصه، عربي/فرنسي.

دار بيبليون

باريس

كتب للدكتور لويس صليبا
صدرت عن دار ومكتبة بيبليون

I - في الدراسات الإسلامية

1 - بحث في جذور النظرة الذكورية إلى المرأة في الثقافة الإسلامية، دراسة وتحقيق لكتاب بستان الراغبين لمحمد مصطفى العدوي. طبعة ثانية (ط2)، 250 ص.

2 - النصاطرة والإسلام: جدلية علاقة منذ ما قبل البعثة إلى ما بعد سقوط العباسيين/دراسة وتقديم لكتاب المجدل للاستبصار والجدل. ط2، 420 ص.

3 – من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام / جمع، ترجمة، وتقديم لدراسات للمستشرق البروفسور بيير لوري. ط2، 315 ص.

4 – مفكر مسيحي طالب بالإسلام ديناً للدولة/ دراسة وتحقيق لكتاب الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة لأمين خيرالله صليبا. 640 ص.

5 – صدام الأديان والمذاهب في لبنان: شهادة من الماضي عبرة للآتي، دراسة وتحقيق وملاحق لكتاب مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان، لميخائيل مشاقة.
721 ص.

6 – معراج محمد/المخطوطة الأندلسية الضائعة: ترجمة لنصّها اللاتيني مع دراسة وتعليقات وبحث في جذور النظرة الغربية إلى الإسلام. ط 2، 350 ص.

7 – المعراج في الوجدان الشعبي: دراسة لأثره في نشأة الفرق والفنون والأسفار المنحولة في الإسلام. ط 2، 340 ص.

8 – المعراج من منظور الأديان المقارنة، دراسة لمصادره السابقة للإسلام ولأبحاث المستشرقين فيه. ط 2، 422 ص.

9 – الاغتراب اللبناني ملحمة أم مأساة، دراسة وتذييل لكتاب تاريخ المهاجرة اللبنانية مع دراسة لأوضاع المسيحيين في الولايات العثمانية. 433 ص.

10 – الأيورفيدا والطب العربي: دراسة في الطب الهندي وأثره في الإسلام، مع تحقيق لمقالة من جوامع كتب الهند للطبري. 350 ص.

11 – كتاب قتل كاتبه، دراسة، تعليق وتحقيق لـ تنقيح الأبحاث في للملل الثلاث لابن كمّونة الإسرائيلي، (ت683 هـ). 590 ص.

12 – الرغبة المبتمرة: أبحاث ومحاولات في المحرّم. الجنس عند العرب.

13 – دراسة للأثر اليهودي في الحديث النبوي والتفسير. مدخل نقدي وتنقيح ترجمة كتاب كعب الأحبار لإسرائيل ولفنسون.

14- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon Al-Bîrûnî (m1048), Paris, 1995, 2ème édition, 2009, 250 p.

كتب للدكتور لويس صليبا / دار ومكتبة بيبليون

II - في الدراسات الهندية والفيدية

15 – أقدم كتاب في العالم : ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات. ط2، 590 ص.
16 – موسوعة الأيورفيدا(الطب الهندي): دراسة علمية، ودليل عملي للتداوي، وحفظ العافية. 770 ص.
17 – ديانة السيخ بين الهندوسية والإسلام: تاريخها، عقائدها، صراعها مع الإسلام مع نصوص من كتابها المقدّس. 320 ص.
18 – الصمت في الهندوسية واليوغا، تعاليمه واختباراته في الفيدا وسِيَر الحكماء المعاصرين. 300 ص.

III - في التصوّف

19 – إشارات، شطحات ... ورحيل: أناشيد ومختارات صوفية مع أبرز شطحات الحلاّج والبسطامي ولوحات لعدد منها، ودراسة لظاهرة الشطح في التصوّف، بقلم المستشرق بيير لوري. ط2، 180 ص.
20 – مرآة القلب: حكايات وأغنيات عاشق. ومحاولات في العشق الصوفي، مع مختارات من الأنهار فالفيدا وكتابات الشركسي الصوفي، خاتمة بقلم جاد حاتم. ط2، 200 ص.
21 – المعراج بين المحدّثين والمتكلّمين والمتصوّفين، دراسة ونشر وتعليق لكتاب المعراج للقشيري. ط2، 235 ص.
22 – الصمت في المسيحيّة: مفهومه واختباراته في الإنجيل وكنائس المشرق والغرب تقديم د. جوزف قزّي. 425 ص.
23 – مقامات الصمت والمدن المقدّسة: مع ملحق في الصمت واليوغا ومقدّمة للمستشرق بيير لوري. ط2، 260 ص.
24 – شربل رفيقنا الصامت: حكاية قداسة لبنانية عنوانها الصمت. 240 ص.

IV - في الدراسات اليهودية

25 – صراع اليهودية والإسلام من منظور يهودي: دراسة وتحقيق لكتاب تاريخ اليهود في الجاهلية وصدر الإسلام لإسرائيل ولفنسون، ط2، 350 ص.
26 – الفكر اليهودي بين الخصوصية والشمولية دراسة ومدخل لكتاب خلاصة الفكر اليهودي عبر التاريخ للحاخام هرتس. 650 ص.
27 – الفلسفة اليهودية: جسر تواصل بين العرب والغرب. دراسة وتكملة لكتاب تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الإسلام لسليم شعشوع. 405 ص.
28 – من تاريخ الصهيونية في أرض الإسلام، دراسة لجذورها في المشرق، وتلفيقاتها لتاريخه ورد على كتاب يقظة العالم اليهودي. 320 + 310 ص
29 – الصمت في اليهودية: تقاليده في التوراة والتلمود وعند الحسيديم وإيليا نبي الصمت تقديم أ. إميل عقيقي. 350 ص.

سلسلة الجغرافية والرحلات عند العرب

1 – كتاب صورة الأرض من جغرافية بطليموس في المدن والجبال والبحار والجزائر والأنهار. تأليف محمد بن موسى الخوارزمي (ت232 هـ)، تحقيق هانس فون مزيك، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشكوفسكي.

2 – المشترك وضعاً والمفترق صقعاً، تأليف ياقوت الحموي (ت626 هـ)، تحقيق المستشرق فردنيان وستنفلد، تقديم المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي.

3 – تقويم البلدان، تأليف أبو الفداء (ت732 هـ)، تحقيق المستشرقين م. رينود والبارون ديسلان، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشكوفسكي.

4 – نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تأليف شيخ الربوة (ت727 هـ)، تحقيق المستشرق أ. مهرن.

5 – عجائب الهند برّه وبحره. تأليف بُزرك بن شهريار (342هـ)، تحقيق المستشرق ب. أ. ڤان درليت، دراسة وترجمة فرنسية للمستشرق ل. مرسيل ديڤيك.

6 – كتاب أخبار الصين والهند (237 هـ)، تحقيق وترجمة فرنسية للمستشرق جان سوڤاجيه، دراسة للمستشرق ج. أ. كرامرز.

7 – الكواكب السيّارة في ترتيب الزيارة، تأليف ابن الزيّات(ت814 هـ)، تحقيق وفهرسة أحمد بك تيمور.

دار ومكتبة بيبليون
جبيل – لبنان